

Ph. U.
443. *ib*

Ph U. 443 ib

Schellwien

<36624522790011

<36624522790011

S

Bayer. Staatsbibliothek



Philosophie und Leben.

Von

Robert Schellwien.



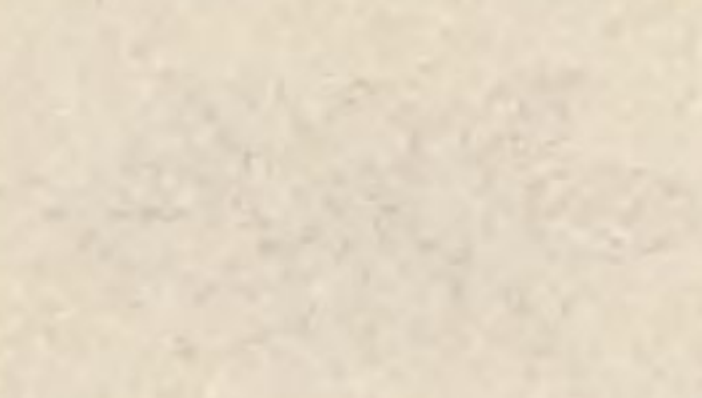
Leipzig.

Alfred Janssen

1898.

Philosophie und Leben

1007



Leipzig

Alfred Janssen

1899

Inhalt.

	Seite
Einleitung.	
Sein und Bewusstsein.	
I.	1
II.	4
III.	12
Die Wahrheit	21
Die Selbstoffenbarung des Unendlichen	26
1. Der Raum und die Dinge im Raum	27
2. Die Zeit und die Wirklichkeit	30
3. Die Kausalität und das Wissen	32
Der menschliche Geist	53
A. Der logische Geist	57
B. Der ästhetische Geist	69
C. Der ethische Geist	95
D. Der Rechtswille	103
E. Der religiöse Geist	112
Schluss	118

Index

Einleitung	1
I. Die Geschichte der Philosophie	1
II. Die Philosophie der Gegenwart	11
III. Die Philosophie der Zukunft	11
Die Philosophie der Gegenwart	11
1. Die Philosophie der Gegenwart	11
2. Die Philosophie der Gegenwart	11
3. Die Philosophie der Gegenwart	11
Die Philosophie der Zukunft	11
1. Die Philosophie der Zukunft	11
2. Die Philosophie der Zukunft	11
3. Die Philosophie der Zukunft	11
Die Philosophie der Gegenwart	11
1. Die Philosophie der Gegenwart	11
2. Die Philosophie der Gegenwart	11
3. Die Philosophie der Gegenwart	11
Die Philosophie der Zukunft	11
1. Die Philosophie der Zukunft	11
2. Die Philosophie der Zukunft	11
3. Die Philosophie der Zukunft	11

Einleitung.

Sein und Bewusstsein.

I.

Wenn Philosophie wieder Bedeutung für die Menschheit gewinnen soll, so wird sie aus den akademischen Hallen heraus auf den Markt des Lebens treten und zu allen, die denken wollen und können, in menschlicher Sprache reden müssen.

Die Philosophie, die in solcher Weise sich zu verkünden unternimmt, setzt nothwendig voraus, dass sie kein besonderes, kein Fachwissen erfordert, und dass im Wesen des Menschen, in all seinem Wissen und Thun, eine allgemeine, für alle gleiche, Kraft thätig ist, die sich selbst erkennen und der sie, die Philosophie, sich verständlich machen kann. Dann kann Philosophie nur eine Lehre sein, in der diese Kraft sich selbst erkennt und aus einer mehr oder weniger unbewussten zur vollbewussten Thätigkeit übergeht.

Diese Philosophie hat keinen besonderen Gegenstand, weder im Himmel noch auf der Erde. Alle besonderen Gegenstände gehören anderen Wissenschaften an, die himmlischen Dinge der Theologie, die irdischen den Naturwissenschaften und sonstigen Disciplinen. Wenn nun die Philosophie auch eine Wissenschaft sein soll, so muss sie sich auf ein Allgemeines erstrecken, das nicht neben den

besonderen Gegenständen, sondern in ihnen allen gegenwärtig ist und sie massgebend durchdringt. Da nun das schlechthin Allgemeine nur für sich selbst da sein kann und doch vom Menschen gewusst werden soll, so kann es nicht irgendwo draussen, sondern nur im menschlichen Wissen selbst gesucht werden. Dort, in der Bewegung des eigenen Denkens, kann auch jeder es finden, und dort hat die Philosophie es nachzuweisen.

Alle Gegenstände des Wissens können und müssen als besondere, relative, gedacht werden, nur nicht das Wissen selbst. Das Wissen kann von keinem Gegenstande abgeleitet, zu keinem in ein relatives Verhältniss gesetzt werden, es ist vielmehr die Vorbedingung aller Gegenstände. Gegenstände sind für uns nur im Wissen und kraft des Wissens vorhanden, ohne das Wissen und vor dem Wissen ist nichts für uns da. Das Wissen kann daher nur durch sich selbst und alle Gegenstände nur aus ihm als seine Produkte und Bestandtheile begriffen werden. Das Unbewusste ist uns nicht an sich bekannt, sondern nur als integrierender Theil des Wissens; nur insofern es gewusst wird, ist es. Das menschliche Wissen bringt freilich die Gegenstände nicht in ihrer ursprünglichen Realität, sondern auf Grund der sinnlichen Data in idealer Nachbildung hervor, aber, sobald es sich in seiner nachschöpferischen Allkraft erkennt, weiss es sich auch als das Mass aller Dinge und die alleinige Quelle der Wahrheit vermöge seiner selbstbewussten Identität mit dem urschöpferischen, urwissenden, realen Leben.

Dieses Wissen vom Wissen und die Erkenntnis alles Seienden im Lichte des Wissens ist es, was das Wesen der Philosophie ausmacht und ihr den begründeten Anspruch verleiht, die Wissenschaft der Wissenschaften zu sein, durch die alles besondere Wissen erst zu seiner vollen Wahrheit erhoben werden kann. Sie hat keine anderen Gegenstände,

als die anderen Wissenschaften, aber sie erkennt sie in einer höheren Weise. Die anderen Wissenschaften betrachten ihre besonderen Gegenstände abgesehen vom Wissen, als ob sie an sich selbst wären. Die Philosophie widersetzt sich nicht den Resultaten der besonderen Wissenschaften, sie nimmt sie vielmehr in sich auf, aber sie zeigt, dass diese Resultate nur halbe Erkenntnisse sind, die zu völligen erst werden können, wenn ihre Gegenstände als Produkte und Bestandteile des Wissens betrachtet werden. In polemischen Gegensatz zu anderen Wissenschaften tritt sie erst dann, wenn diese für sich und ihre Gegenstände einen absoluten Charakter in Anspruch nehmen.

Die Philosophie befreit damit den denkenden Menschen von der Tyrannei und anmasslichen Ueberhebung, in welche die besonderen Wissenschaften so leicht verfallen, sie zeigt ihm, dass er keiner wissenschaftlichen Autorität unterworfen, dass er selbst die Quelle aller Wahrheit ist, und keine Gewissheit ihm anderswoher, sondern nur aus ihm selbst kommen kann. Trefflich sagt Spinoza: „Die Wahrheit ist die Norm ihrer selbst.“ „Eine wahre Idee haben, heisst nichts anderes, als vollkommen erkennen; und niemand wahrlich kann daran zweifeln, wenn er nicht glaubt, dass die Idee etwas Stummes sei, wie ein Bild an der Wand, nicht aber eine Weise des Denkens, nämlich das Erkennen selbst. Wer aber kann wissen, dass er eine Sache erkennt, wenn er sie nicht zuvor erkannt, d. h. wer kann wissen, dass er einer Sache gewiss ist, wenn er nicht zuvor ihrer gewiss ist? Welche Norm der Wahrheit könnte es geben, die deutlicher und gewisser wäre, als die wahre Idee selbst? Wahrlich, wie das Licht sich selbst und das Dunkel offenbar macht, so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen.“ — „Die Augen des Geistes, womit er die Dinge sieht und beobachtet, sind selbst die Beweise.“

Gleichviel, welche Bereicherung des Wissens die Philosophie in Hinsicht auf besondere Gegenstände dem denkenden Menschen zuführt, den höchsten Dienst wird sie ihm immer leisten, indem sie ihn zu der Selbsterkenntniss leitet, dass er eins mit dem Allwesen ist und nur im Wissen nachbildend die schöpferische Allkraft vollzieht, dass er zwar keinen Augenblick der natürlichen Gebundenheit eines Einzelwesens entrathen kann, wohl aber das unendliche Vermögen besitzt, sich im Wissen aus dieser Gebundenheit fortschreitend zu befreien und die Freiheit des Wissens, die an sich selbst Wille ist, auch wieder in die Wirklichkeit durch freie Thaten hinauszuströmen. Wenn diese Ueberzeugung vom Wesen des Menschen durchgedrungen und zu einer Norm des Lebens gelangt sein wird, dann wird eine neue grosse Epoche in der Entwicklung der Menschheit begonnen haben.

Vorher müssen viele Fesseln fallen, die eine der Philosophie entfremdete, theils einseitige, theils geradezu falsche Wissenschaftlichkeit dem Wissen angelegt hat.

Worin diese Fesseln hauptsächlich bestehen, wird sich ergeben, wenn das Verhältniss der Philosophie zu einzelnen Wissenschaften, den Naturwissenschaften voran, näher betrachtet wird.

II.

Die Naturwissenschaft beobachtet die uns in der sinnlichen Erfahrung gegebenen körperlichen Gegenstände, ihre Bewegungen und Veränderungen, sie erkennt dabei durch denkende Betrachtung, unter wesentlicher Beihilfe des Experiments und der mathematischen Berechnung, dass in den beobachteten Naturvorgängen, die in Raum und Zeit als schlechthin einzelne von Moment zu Moment ablaufen, eine

durchgängige, unveränderliche Gesetzmässigkeit waltet, dass auf jede mechanische Kombination bestimmt gearteter Körper unter bestimmten Umständen eine bestimmte Veränderung mit gesetzlicher Nothwendigkeit erfolgt; sie stellt die besonderen Naturgesetze, die sich dabei ergeben, physikalische, chemische und organische, fest und erfüllt damit ihre eigentliche Aufgabe, mit der sie ebensowohl der theoretischen Erkenntniss der Natur, als dem praktischen Bedürfniss der Menschen zur Hervorbringung bestimmter Natureffekte dient.

Wenn sie hierbei stehen bliebe, so würde sie niemals mit der Philosophie in Streit gerathen können, wenigstens nicht mit der gesunden Philosophie, die dieses Naturwissen als ihre eigene Grundlage betrachtet.

Allein, sie bleibt dabei nicht stehen, sie geht, einem unwiderstehlichen Triebe des Menschegeistes folgend, dazu über, ein allgemeines Kausalitätsgesetz und eine entsprechende Weltanschauung aufzustellen, die, so verschieden die Stellungnahme der einzelnen Naturforscher dazu ist, doch eine entschiedene Herrschaft in naturwissenschaftlichen Kreisen behaupten, nämlich die mechanische Kausalität und die mechanische Weltanschauung.

Diese Lehre, die sich nicht an der berechtigten Behauptung, dass für jede Naturwirkung eine mechanische Kombination von Ding zu Ding unerlässliche Vorbedingung ist, genügen lässt, sondern das mechanische Verhältniss der auf ihre einfachsten, primären, Gestaltungen (Atome) zurückgeführten Körper zu einander als den absoluten Quellpunkt alles Geschehens und aller Entwicklung betrachtet, ist durchaus nicht mehr Naturwissenschaft, wofür ein andächtiges Laien-Publikum sie blindlings nimmt, sondern eine Naturphilosophie, die ohne die Mittel der Philosophie betrieben wird.

Die mechanische Kausalitätstheorie stellt den unbewussten Naturlauf dem Wissen ursächlich voran und

lässt das letztere als Folge aus dem ersteren hervorgehen. Der menschliche Geist — von diesem aber kann doch zunächst nur die Rede sein — widerspricht jedoch diesem Dogma, sobald er auch nur zu der oberflächlichsten Kenntniss von sich selbst gelangt ist, denn dann ist ihm klar, dass vor dem Wissen überhaupt nichts für uns vorhanden und auch das Unbewusste nur vermöge des Wissens da ist, das Wissen also schlechthin Voraussetzung seiner selbst und alles Gewussten ist, dass mithin, wenn es überhaupt Erkenntniss eines realen Seins und einer darin waltenden allgemeinen Kausalität für uns geben soll, diese nur aus der Selbsterkenntnis des Geistes, dem Wissen vom Wissen gewonnen werden kann.

Auf diesem Standpunkt steht die Philosophie. Die mechanische Kausalitätstheorie ist dogmatisch, die philosophische ist wissenschaftlich. Es soll nachstehend versucht werden, die Grundlinien dieser Wissenschaft zu ziehen.

Wenn der menschliche Geist sich auf der Stufe der Erfahrung, die für ihn allezeit die erste ist, betrachtet, so findet er sich in dem unauflöslichen Gegensatz von Subjekt und Objekt, deren jedes das andere voraussetzt, ohne das Eine aus dem Anderen ableiten zu können. Ich bin subjektiv ein Leben in mir selbst, ohne das überhaupt nichts für mich da ist, objektiv ein Mikrokosmos, dem ich selbst als Bestandtheil angehöre. Ich muss das Objekt voraussetzen, denn ich erblicke in ihm die Vorbedingung meiner Existenz, und ich muss das Subjekt voraussetzen, denn dasselbe ist der nothwendige Anfangs- und Quellpunkt alles meines Wissens und somit auch die Vorbedingung, dass das Objekt überhaupt für mich vorhanden ist. Ich kann das Subjekt nicht aus dem Objekt ableiten, denn es ist überhaupt nicht ableitbar, sondern absolute Voraussetzung alles Wissens, und ich kann andererseits das Objekt nicht aus

dem Subjekt ableiten, denn ich bin mir keiner Thätigkeit bewusst, durch die ich es hervorbringe.

Hier wird nun die Stelle im Bewusstsein erkennbar, an der die mechanische Weltanschauung entspringt: sie beruht darauf, dass das Objekt mit Verkennung seiner subjektiven Vorbedingtheit als Absolut-Erstes, als ursprüngliche Ursache alles unbewussten und bewussten Lebens angesehen wird. Damit aber darauf eine allgemeine Kausalität, die in äusserlicher aktueller Beziehung der Dinge auf einander bestehen soll, gegründet werden kann, muss noch ein weiteres Missverständniss hinzutreten. Die äussere Beziehung der Dinge auf einander setzt offenbar das Dasein der Dinge voraus und kann es unmöglich hervorbringen; nun sind aber für das Bewusstsein im Objekt die Dinge selbst da und erst als eine Folge davon ihre Beziehung auf einander; mithin muss das Bewusstsein selbst der Schöpfer seiner Objekte sein, und die äusseren Eindrücke auf die Sinne können nur die nothwendigen Bestimmungsgründe für das Bewusstsein, die Objekte so oder anders, diese oder jene Objekte zu bilden, niemals aber die Ursache der für das Bewusstsein vorhandenen Objekte sein.

Es ist demnach klar, dass das objektive Bewusstsein nur durch eine Thätigkeit des Subjekts entstehen kann, wenn dieser Thätigkeit auch in der Erfahrung — und das ist sie in dieser immer — vollkommen latent ist.

Wenn die subjektive Bewegung des menschlichen Geistes, wie die des thierischen, bei der Erfahrung stehen bliebe, so würde er den Gegensatz von Subjekt und Objekt niemals aufheben und eine adäquate Erkenntniss weder vom Objekt noch von sich selbst erlangen können. Indessen der menschliche Geist vollzieht beständig eine Bewegung, in der er sich von seiner Gebundenheit in der Erfahrung, die jedoch ebenso, wie sein unbewusstes körperliches Leben, unberührt davon

fortbesteht, frei macht. Die Kraft, durch die der Geist dies vollbringt, ist der Wille, der Erkenntnisswille, der mit dem aus ihm fliessenden, in die erfahrungsmässige Wirklichkeit ausströmenden Thatwillen, dessen Grundlage er bildet, nicht verwechselt werden darf.

Schrittweise erhebt sich vermöge des Willens die Selbsterkenntniss des menschlichen Geistes aus dem Dunkel des Nichtwissens, in dem sie sich auf der Stufe der Erfahrung befindet, und schrittweise nur kann auch die Darlegung der Momente dieser Selbsterkenntniss vorgehen.

1. Dasselbe Subjekt, das sich auf der Stufe der Erfahrung in unerklärbarer Weise dem Objekt gegenüber findet, macht sich durch eine ihm selbst innewohnende Kraft, den Willen, von dem Objekte frei. Ich will es und bin damit absolut für mich selbst da und bringe in der freien Vorstellung das Objekt rein aus mir selbst hervor. Der Gegensatz von Subjekt und Objekt ist aufgehoben, Ich bin selbst das Objekt, das Objekt ist da kraft meines Willens und nicht als ein Anderes, sondern eine Modifikation meiner selbst. Ich erkenne aber auch, dass Ich diese freie Schöpferkraft nur bin unter der Voraussetzung meiner Gebundenheit in der Erfahrung und nur vermöge der Befreiung von dieser Gebundenheit durch den Willen. Ich weiss nun, dass Ich der Schöpfer meiner Objekte bin, und, ob Ich gleich nur den Erfahrungsobjekten Realität zuschreibe, weiss Ich doch, dass auch die Erfahrungsobjekte für mich nur da sind, weil Ich sie als die meinigen hervorbringe, dass hier nur der Unterschied waltet, dass in der Erfahrung meine Schöpferthätigkeit mir selbst verborgen ist.

2. Nachdem Ich mich als den Schöpfer meiner Objekte, als Eins mit der objektiven Welt erkannt habe, weiss Ich auch, dass Ich im Wissen die Allkraft bin, die in aller ihrer Bewegung schlechthin identisch mit sich selbst und

allen ihren Modifikationen bleibt, weil sie durchaus kein Draussen und kein Anderes hat, und die schöpferische Kraft des Willens nur ihr eigenes Leben sein kann. Es folgt hieraus die nothwendige Identität von Wissen und Sein, und dass im Unterschiede von Anderem kein Wissen gedacht werden kann. Dies gilt mithin auch für das menschliche Wissen, und daran wird auch dadurch nichts geändert, dass das menschliche Wissen anerkennen muss, nicht urschöpferische, sondern nur nachschöpferische Bethätigung des Allebens zu sein. Daraus folgt nur, dass es in dem von ihm nachschöpferisch erkannten Sein, der Idealität, immer zugleich Realität, die ursprüngliche Bethätigung der Allkraft, und beide, soweit es beim Menschen nicht eben durch Nichtwissen verdunkelt ist, als nothwendig übereinstimmend setzen muss, denn in der Bewährung der Allkraft des Wissens ist es selbst das All-Eine, in dem es eine Differenz von Sein und Wissen nicht geben kann.

3. Das menschliche Wissen erkennt sich selbst als beständig hervorgehend aus dem Nichtwissen, aber dieses Hervorgehen kann nicht so gedacht werden, als ob das Nichtwissen das Wissen verursachte, denn das Wissen kann nur durch sich selbst, den Willen, hervorgebracht werden, es steht nur im Verhältniss zu sich selbst, es giebt kein Anderes, aus dem es entspringen oder dem es gegenüberstehen könnte. Das Wissen kann also im Menschen nur so entstehen, dass es selbstschöpferisch sein Nichtwissen aufhebt, und das beständig voraufgehende Nichtwissen des Menschen kann nur darauf beruhen, dass er sein Leben immer und in jedem Augenblicke an erster Stelle als unbewusstes Einzelwesen im äusseren Verhältniss zu andern unbewussten Einzelwesen, und erst an zweiter Stelle als wissendes Allwesen schlechthin in sich selbst, vollzieht. Aber als Beides ist er ein Wesen, ein Leben. Daher sind auch die sinnlichen Ein-

drücke, die er in seinem unbewussten Leben erfährt, für sein gesamtes Leben vorhanden, und sein Wissen, das als solches keine Eindrücke empfangen kann, muss gemäss den sinnlichen Eindrücken die Erfahrungswelt schöpferisch bilden; es muss sie nach diesen Eindrücken bilden, denn da es nur die vorhandene Realität nachbilden kann und gemäss seinem Wesen nothwendig nachbildet, hat es in der unbewussten Sinnlichkeit das unerlässliche Mittel, die Informationen zur Vollziehung eines nachbildenden Schöpfungsprozesses von der Aussenwelt zu empfangen. Der an sich seiende nachschöpferische Wille des Menschen sucht in den Sinnen die Data für seine Nachbildung der Realität, und, indem er ganz nach diesen ausserhalb seiner liegenden Bestimmungen verfährt, muss er die Erfahrungswelt schaffen und kann dabei seiner selbst als des schaffenden Grundes nicht inne werden; als solcher erkennt er sich selbst erst durch einen neuen Befreiungsakt vermöge des Willens.

4. Der Gang des menschlichen Wissens ist demnach der, dass in ihm erst das Unbewusste und dann das Wissen, erst die Folge und dann der Grund offenbar wird, dass es durchaus Zurückgehen auf den Grund ist. Es ist aber auch sein immanentes Gesetz, die Vernunft, dass er für die Realität dieses Verhältniss umkehrt und den Grund, das urschöpferische Sein und Wissen als Absolut-Erstes, die Folge aber, das unbewusste Naturleben, als schlechthin Zweites setzt.

Die äussere körperliche Form, in der die einzelnen Dinge sich von einander unterscheiden und mechanisch auf einander bezogen sind, kann nur als Negation eines inneren Ansichseins, und die einzelnen Dinge selbst nur als Daseinsweisen des absoluten Lebens begriffen werden. Es ergiebt sich hieraus als allgemeines Kausalitätsgesetz: dass alles Leben an sich Kausalität, und alle Kausalität innere

Lebensregung ist, die aber für das Naturleben der Einzelwesen der negativen Bestimmung unterliegt, dass sie bei bestimmten mechanischen Verhältnissen in einer bestimmten Weise gemäss einer inneren Gesetzlichkeit erfolgen muss; dass aber die mechanischen Verhältnisse selbst nicht Kausalität, sondern nur nothwendige Bestimmungsgründe der innern Kausalität sind.

Nunmehr zeigt sich auch erst vollkommen klar, aus welchem Scheine die mechanische Weltanschauung hervorgeht. Sie kennt den menschlichen Geist nicht und darum überträgt sie, was nur diesem angehört, auf die Realität; sie nimmt das, was im menschlichen Geiste das Erste ist, die sinnliche Erfahrungswelt, die unbewusste Natur, für das Absolut-Erste und folgeweise den Geist für ein Produkt der unbewussten Natur. Sie beharrt eben bei dem Unbewusstsein, dem der Geist in der Erfahrung unterliegt, und für jedes Individuum, dass dieses Unbewusstsein nicht durch den Willen aufzuheben vermag, bleibt die Annahme, dass schlechthin die unbewusste Natur das Erste und der Geist das Zweite ist, fest.

Dann bleibt als allgemeine und ursprüngliche Kausalität nur die Mechanik übrig, und die innere Kausalität, ohne die das äussere Geschehen nicht gedacht werden kann, wird garnicht erkannt vielmehr geleugnet, und die Folge aus ihr, das äusserliche Geschehen in Raum und Zeit, zum Range des absoluten Grundes erhoben.

Diese Unwissenheit kann nur durch den Geist selber, den Erkenntnisswillen, in Wissen gewandelt werden; wo aber der Wille nicht thätig oder nicht kräftig genug ist, giebt es keine Hilfe, und die Adepten der mechanischen Weltanschauung bleiben gegen alle Gründe unerschütterlich. Sie hemmen damit, wenn sie Naturforscher sind, den Fortschritt ihrer eigenen Wissenschaft: sie würden mehr und

richtiger sehen, wenn sie mit den Augen des Geistes, die nach Spinoza's Ausdruck selbst die Beweise sind, beobachten wollten; wenn die mechanische Kausalitätstheorie nicht auch die inductive Forschung in falsche Bahnen lenkte; wenn nicht gegenüber einer unermüdlichen Detailforschung, die nur das Verdienst, den Kreis der Erfahrung beständig zu erweitern, in Anspruch nehmen kann, die geistige Durchdringung und principielle Sammlung immer schwächer und ohnmächtiger würde. Allein damit nicht genug, üben sie auf das geistige Leben überhaupt einen höchst nachtheiligen Druck aus, indem sie die mechanische Weltanschauung wie ein Ergebniss exacter Forschung darstellen und mit der ganzen Autorität der Wissenschaft geltend machen. In weiten Kreisen finden diese Ansprüche Glauben und Unterwerfung, und, soweit dies geschieht, wird in gleichem Masse die selbst-eigene Kraft des Geistes, der Wille, gelähmt; die Wirkung davon zeigt sich auf allen Gebieten des Geistes, in der Wissenschaft, in der Kunst, im öffentlichen Leben. Es ist eine grosse Aufgabe der Philosophie, dieses Hinderniss für den Aufschwung des Geistes zur Freiheit zu bekämpfen durch den Nachweis, dass die mechanische Weltanschauung nicht Wissenschaft, sondern eine Geburt des Unbewusstseins ist.

III.

Wenn es gelungen ist, in den vorausgegangenen Ausführungen zu zeigen, dass das Wissen nichts Anderes ist und sein kann, als die Bewegung der rein aus sich entspringenden und bei sich selbst bleibenden schöpferischen Allkraft, so wird andererseits daraus hervorgegangen sein, dass diese Bewegung im menschlichen Wissen an Bedingungen gebunden ist, die nur ein allmähliches und nie zu vollendendes Aufsteigen ihrer Selbsterkenntniss zulassen. Im

menschlichen Wissen ringt sich das Wissen vom Wissen, das absolute Selbstbewusstsein, immer erst hervor aus einem Wissen, in dem nur das Unbewusste gewusst wird. Dem menschlichen Geiste einen Spiegel vorzuhalten, in dem er sich selbst und seine Bewegung erkennen kann, ist der Zweck dieser Ausführungen, und darum versuchen wir, auf die in I und II behandelten Gegenstände noch helleres Licht zu werfen. Freilich wird dies nur bei dem selbstthätigen Erkenntnisswillen von Erfolg sein können: wenn der Wille nicht will, ist alle Mühe umsonst; die Rede ergeht also nur an diejenigen, die wollen.

Der Erkenntnisswille des Menschen ist durchaus bestrebt, aus sich und seiner Thätigkeit Alles, was im menschlichen Geiste vorkommt, zu begreifen und zu erklären. Am schwersten aber ist für ihn, in der Erfahrung seine Thätigkeit zu entdecken, weil diese in der Erfahrung selbst gänzlich verhüllt ist.

Kann er sie deshalb auch in der Erfahrung nicht unmittelbar vorfinden, so kann er sie doch aus ihrer Wirkung, die eben die Erfahrung ist, erschliessen. Die Erfahrung ist beständig das Erste in unserm Geiste, aber sie hat doch auch jederzeit bereits eine Voraussetzung, nämlich unser unbewusstes Leben in der Wirklichkeit, das uns eben durch die Erfahrung offenbar wird, unmöglich aber durch die unbewusste Wirklichkeit offenbar werden kann. Die Erfahrung, wie sie uns vorliegt, weist vielmehr selbst auf eine in ihr verborgene Ursache hin, aus der sie hervorgegangen, und die nicht die reale Kausalität von Ding zu Ding ist. Eine einfache Beschreibung der Erfahrung wird dies ergeben.

Ich finde mich in der Erfahrung vermöge meiner subjektiv gefühlten und wahrgenommenen Einheit mit einem einzelnen Objekt als ein Einzelwesen, das als ein Körper nur sich selbst bejaht, andere Körper aber von sich aus-

schliesst und mit ihnen in aktueller Wechselwirkung steht. Allein die Erfahrung, vermöge deren ich dies weiss, ist ein wesentlich anderer Zustand von mir, als meine unbewusste Wirklichkeit. Im Zustande der Erfahrung bejahe ich nicht mehr bloss mich selbst als Einzelwesen, sondern ich bejahe gleichmässig alle Einzelwesen, die zu mir in aktueller Beziehung stehen, und ich befinde mich auch nicht mehr in dieser aktuellen Beziehung, sondern diese ist vielmehr ideal in mir, nämlich in meiner objektiven Anschauung, vermöge deren mein Körper und die zu meinem Körper in aktueller Beziehung stehenden Körper für mich da sind, von mir gewusst werden. Es erhellt daraus, dass dieser erste Akt alles menschlichen Wissens, die Erfahrung, nur ins Leben treten kann dadurch, dass ich mit ihm meine reale Ausschliesslichkeit gegenüber anderen Körpern aufhebe und einen objektiven Mikrokosmos erschaffe, erschaffe natürlich nur in der idealen Sphäre meines Wissens, nicht in der Wirklichkeit, die davon unberührt bleibt und bleiben muss, weil sonst die nothwendige Voraussetzung meines Wissens wegfielen.

Es folgt hieraus, dass ich in der Wirklichkeit unbewusst bin, und mein Wissen nur entstehen kann durch die ideale Aufhebung dieses Unbewusstseins, indem ich von der alles Andere ausschliessenden körperlichen Einzelbejahung zur nachschöpferischen Allbejahung übergehe.

Es folgt ferner, dass die bei dem gegenseitigen ausschliesslichen Verhältniss der Einzelwesen stehende bleibende Wirklichkeit und Alles, was in ihr vorgeht, absolut unbewusst ist und bleiben muss, dass sie Bewusstsein nicht hervorbringen kann, dass vielmehr Bewusstsein eine Lebensfunktion höherer Ordnung ist. Das Wissen schliesst das Unbewusste als seine Modalität in sich, aber das Unbewusste kann kein Wissen hervorbringen. Es ist daher nicht genug,

zu sagen, dass es bisher nicht gelungen sei, Bewusstseinsvorgänge aus Gehirnvorgängen zu erklären, sondern die Unmöglichkeit ist offenbar, sie daraus zu erklären; die physiologische Forschung kann in dieser Hinsicht niemals weiter reichen, als die unbewussten physischen Vorbedingungen von Bewusstseinsvorgängen festzustellen; das Bewusstsein aber, das schlechthin aus sich selbst entspringt und in sich bleibt, kann sich selbst nur aus sich, nicht aber aus einem Anderen erklären.

Es folgt endlich, dass die Realität, die wir den Erfahrungsobjekten zuschreiben, uns nicht von den realen Objekten, die wir niemals unmittelbar, vielmehr nur als gewusste erkennen, gewährleistet wird, sondern allein vom Wissen selber.

Aller weitere Fortgang des Bewusstseins knüpft sich an den Gegensatz von Subjekt und Objekt.

Ich bin im Wissen und in jedem Akte desselben absolutes Selbstsein und Allbejahung, aber ich höre damit nicht auf, an erster Stelle ein bestimmtes Individuum zu sein, das in jedem Augenblicke in körperlicher Einzelbejahung und in realer Wechselwirkung mit andern Körpern sein unbewusstes Leben vollzieht; dies ist die stete Vorbedingung auch meiner absoluten Selbstbejahung, vermöge deren ich von mir weiss. Mein Wissen von mir muss dem entsprechen, es muss also jederzeit an erster Stelle mich selbst mir darstellen als das Einzelwesen, das ich bin und das mit andern Einzelwesen in unbewusster körperlicher Wechselwirkung steht.

Als dieses von Mir selbst gewusste Einzelwesen bin ich das Subjekt der Erfahrung, das gemäss äusseren Einwirkungen, die in der unbewussten Wirklichkeit verlaufen, empfindet und wahrnimmt, aber nichts von seinem Wissen weiss; weil jedoch meine wissende Selbstbejahung schöpferische Allbejahung ist, so stellt sie mir auch die Körper, zu denen

ich in aktueller Beziehung stehe, als solche im Objekt dar, aber auch das Objekt enthält nichts Anderes und kann nichts Anderes enthalten, als die unbewusste, nun aber von mir gewusste Wirklichkeit. Damit erhellt, weshalb im Wissen der Erfahrung das Subjekt sich in einem unaufhebbaren Gegensatz zum Objekt befindet. Die Einheit beider liegt in der absoluten Selbstbejahung, auf der alles Wissen und auch die Erfahrung beruht, aber diese Quelle des Wissens offenbart sich nicht in der Erfahrung. In der Erfahrung wird nur das Einzelne, das Unbewusste, gewusst, und, wie das Einzelwesen in der Wirklichkeit sich von allen andern Einzelwesen schlechthin unterscheidet, so sieht das Subjekt der Erfahrung in dem Objekt nur, was es nicht ist, und empfängt von dem Objekt auch nur äussere Offenbarungen.

In der Erfahrung stehe ich, das Subjekt, beständig dem Objekt, das ich nicht bin, gegenüber, seinen Einwirkungen unterworfen und unfähig, es zu erklären. Darin ändert sich auch nichts, sofern mein Wissen sich bloss in der Sphäre der Erfahrung bewegt; wie sich auch der Kreis derselben erweitert, wieviel neue Objekte in denselben eintreten. Die Erfahrung ist immer nur die gewusste Wirklichkeit, in der von Moment zu Moment der Verlauf der unbewussten Realität sich abspiegelt, Ich aber als der Schöpfer dieses Bildes der Wirklichkeit mir durchaus unbekannt bleibe und mich nur als Subjekt erkenne, das die Wirklichkeit vorfindet.

Es kann also in der Erfahrung und mittelst der Erfahrung immer nur Einzelnes und dieses nur äusserlich, immer nur der konkrete thatsächliche Verlauf der unbewussten Wirklichkeit offenbar werden, es kann aber kein Eindringen in das innere Wesen der Dinge, nicht die geringste Erkenntniss ihres Grundes stattfinden. Danach fragen auch die Thiere nicht, deren Wissen bloss Erfahrungswissen ist. Aber der Mensch fragt danach, er fragt danach, weil er vermöge des

Erkenntniswillens für sich selbst da ist als der absolute Grund. Wie in ihm die Quelle des Wissens, der Wille der Allbejahung, durch Verneinung der unbewussten Einzelbejahung zuerst aus der Natur auftaucht, damit aber nur die Erfahrung, das Wissen von der unbewussten Realität, erzielt, so taucht er jetzt von neuem aus der Erfahrung auf durch Verneinung seines Unbewusstseins in derselben, um sich selbst als den nachschöpferischen Grund der Erfahrung und damit als Eins mit dem urschöpferischen Grunde der in der Erfahrung wiedergespiegelten Realität zu erkennen.

Diese Bewegung des beständig aus der Erfahrung auftauchenden, sein Unbewusstsein verneinenden und sich selbst als Grund der Erfahrung erweisenden Willens der schöpferischen Allbejahung ist das Denken. Das Denken bezieht sich nicht mehr auf ein Anderes, sondern im Gegentheil, es ist die absolute Selbstbejahung, die alles ihr in der Erfahrung Gegebene als ihre eigenen Modalitäten hervorbringt und dadurch in seinem Wesen und dem Grunde nach erkennt. Es ist das Gesetz des Denkens, der in der Erfahrung geoffenbarten Wirklichkeit die Priorität abzusprechen, sie auf ihren Grund zurückzuführen und aus demselben abzuleiten, der Grund aber bin Ich, das absolute Selbst, das in seiner allbejahenden Bewegung nicht nur die nachschöpferische Thätigkeit eines bestimmten einzelnen Menschen sondern zugleich nothwendige Übereinstimmung mit dem urschöpferischen Prozesse des Lebens ist. Darum gehört es auch zum Wesen des Denkens, seine Sätze als absolute, von Jedem anzuerkennende Wahrheiten hinzustellen, und nicht aus dem Denken als solchem gehen die Meinungsverschiedenheiten der Menschen hervor, sondern aus dem, was es nicht ist, aus der individuellen Begrenztheit, der die Leistungsfähigkeit des Denkens in Überwindung seines Unbewusstseins in jedem einzelnen Menschen mehr oder weniger unterworfen ist.

Aber ganz abgesehen von dieser individuellen Verschiedenheit ist das Denken überhaupt ein beständiges Hervorgehen aus dem Nichtwissen und darum ein zwar von Stufe zu Stufe aufsteigender, aber nie zu vollendender, unendlicher Prozess. Den stärksten Widerstand auf diesem Wege leistet dem Denken der Gegensatz von Subjekt und Objekt; diese Festung hat es immer noch nicht eingenommen trotz der grossen und glänzenden Anstrengungen von Kant und Anderen. Inwieweit, die Lösung dieser grossen Aufgabe zu fördern, dem Verfasser gelungen ist, das zu entscheiden kann nur dem prüfenden Selbstbewusstsein eines Jeden überlassen werden. Hier aber bleibt noch zu zeigen übrig, dass auf dem unüberwundenen Gegensatze von Subjekt und Objekt alle Unfreiheit und damit nothwendig verbundenes Nichtwissen beruht, aus der Aufhebung dieses Gegensatzes alle Freiheit und dieser entsprechende Erkenntniss hervorgeht. Dabei sei nur noch vorbemerkt, dass unter Aufhebung dieses Gegensatzes nicht etwa seine Beseitigung verstanden wird; er hat vielmehr seine Wahrheit, aber diese ist nicht die ganze Wahrheit, die ganze Wahrheit wird erst begriffen durch die Erkenntniss, dass dem Gegensatze von Subjekt und Objekt ihre Einheit, das absolute Selbst, zu Grunde liegt und als diese Einheit auch beständig aus der Erfahrung hervorgeht.

Im Denken ist der Mensch die selbst offenbarende Einheit von Subjekt und Objekt, aber er weiss sich darum noch nicht als solche; ehe ihm auch nur eine Ahnung davon aufgeht, ist das Denken lange thätig, steht dabei unter der Herrschaft des Gegensatzes von Subjekt und Objekt und bildet Begriffe und Gesetze, die es, statt aus sich, aus der Erfahrung zu gewinnen vermeint, jedenfalls aber nicht aus ihrer wahren Ursache, der nachschöpferischen Allbejahung, ableitet sondern dem subjektiven Geiste, den es allein kennt, zuschreibt.

Der denkende Mensch ist seinem Wesen nach ideelles Alleben, absolutes Selbst, wenn er sich so auch noch nicht erkennt, und darum ist er unablässig bestrebt, sich aus dem Gegensatze von Subjekt und Objekt zu befreien. Daraus entspringt seine in unsern Tagen so entschiedene Forderung: Monismus! Hier aber scheiden sich die Wege. Monismus ist nur zu erreichen, wenn entweder das Subjekt im Objekt, der Geist in der Natur, oder das Objekt im Subjekt, die Natur im Geiste aufgeht.

In der ersten Richtung bewegt sich die materialistisch-mechanische Weltanschauung. Sie arbeitet mit dem Geiste, ohne den sie nicht einmal Erfahrungen machen, geschweige denken könnte, aber sie versenkt ihn zugleich in die unbewusste Natur, um ihn dann als Naturprodukt zu erweisen. Das letztere kann sie zwar nur behaupten, niemals darthun; wer aber ihrer Lehre folgt, muss auf ein schlechthin eigenes Leben, einen rein aus sich selbst entspringenden Willen, verzichten, er kann sich selbst und alle Thatsachen seines Bewusstseins immer nur als ein Produkt aus Anderem betrachten und nur Erfahrung davon machen, auf andere Weise aber nichts von sich wissen. Es giebt also für ihn keine Freiheit und damit auch keine Erkenntniss, denn durch blosse Erfahrung kann nichts erkannt werden. Es ist darum doch der Geist selbst, der Erkenntnisswille, der diese Verneinung seiner Freiheit im menschlichen Bewusstsein vollzieht. Er vollzieht sie, weil er unter der Herrschaft eines Dogmas steht, gebunden durch den Schein, der ihm das, was im menschlichen Geiste zuerst offenbar wird, die unbewusste Wirklichkeit, als das Absolut-Erste vorspiegelt. Gebunden von diesem Dogma, muss er die unbewusste Wirklichkeit als die absolute Kausalität anschauen und in ihr seinen eigenen Ursprung suchen, was man gewöhnlich „exakte Forschung“ nennt. Es ist der Geist selbst, der seine

Ketten schmiedet, aber diese Ketten hindern ihn, sich zu der freien Bewegung zu erheben, in der er sich in seiner nachschöpferischen Thätigkeit und die Natur aus sich erkennt.

Die zweite Richtung des Monismus schlägt der Geist ein, getrieben von seinem eigenen Wesen, vermöge dessen er sich dem Unbewussten als Ursache voranstellt. Aber er kann sich als diese Ursache nicht erkennen, solange er die Natur als etwas Anderes, als den Geist, betrachtet; solange bleibt der Gegensatz von Subjekt und Objekt unüberwunden. Erst, wenn er in schöpferischer Bewegung die Natur als seine ewige Modalität, sein eigenes Wesen erkennt, begreift er sich und die Natur, wird der Monismus zur Wahrheit. Dann erst ist der Wille in seiner Freiheit rein bei sich selbst, nicht mehr blosser Wille zur Individuation, wie bei Schopenhauer, nicht mehr Wille zur Macht, wie bei Nietzsche, sondern Wille zum Allsein.

Diesen Willen in dem nachschöpferischen Erkenntnisswillen des Menschen sich selbst klar zu machen, ist das Ziel, das hier verfolgt wird.

Die Wahrheit.

Es ist ein von naturalistischer Philosophie bevorzugter Satz: dass alle Wahrheit relativ ist und es Absolut-Wahres nicht giebt. Ich habe an andern Orten*) vor längerer Zeit gegen diesen Satz geltend gemacht, dass er schon in praktischer Hinsicht eine „unerträgliche Konsequenz hat: die Unmöglichkeit eines wahrhaften intellectuellen Verkehrs, einer Verständigung unter den Menschen.“ Ich fügte hinzu: dass alle Menschen von einander verschieden sind, nicht nur in ihren physischen Organismen, sondern auch in ihren Meinungen, ist eine unleugbare Thatsache; wenn es nicht aber auch eine Sphäre des Bewusstseins gäbe, in der sie alle gleich sind und nothwendig übereinstimmen müssen, sobald sie nur in irgend einem Punkte dieser Sphäre mit Überwindung ihrer individuellen Verschiedenheit zusammentreffen, dann wäre alles Reden nur eine individuelle Kraftübung und völlig ohne Aussicht, die Überzeugung Anderer herbeizuführen.

In der That stehen allbekannte und anerkannte Thatsachen des Bewusstseins und des Lebens mit dem naturalistischen Satze in Widerspruch. Alle Menschen glauben, der Erkenntniss absoluter Wahrheit, wenn auch nur in gewissem Masse und in fortschreitender Weise, fähig zu sein und stellen fortwährend Behauptungen mit dem Anspruch

*) Naturwissenschaftliche Wochenschrift, red. von Dr. H. Polonié. Jahrg. 1894. Nr. 40.

der Allgemeingültigkeit derselben auf; sie haben auch damit, mehr oder weniger, bei andern Menschen Erfolg, und so vielfach die Meinungen von individuellen Standpunkten aus sich widersprechen, grösser ist andererseits immer die selbstverständliche Übereinstimmung der Menschen in Wahrheiten, die sie als absolute und allgemeingültige anerkennen; beständig auch geht das Streben des Menscheingeses dahin, der Einigkeit in anerkannten Wahrheiten über den Widerstreit der Meinungen den Sieg zu verschaffen.

Wie die naturalistische Philosophie dazu kommt, nur relative Wahrheit anzuerkennen, ist leicht ersichtlich. Sie kennt überhaupt nur Relatives, und so kann sie auch der Wahrheit nur relative Geltung zuschreiben. Das ist konsequent: der absoluten Wahrheit mächtig kann nur das Absolute sein vermöge seines Selbstseins in allem was ist, und, da die naturalistische Philosophie das absolute Wesen des Seins leugnet, das Sein nur als Inbegriff einzelner Dinge in relativem Verhältniss zu einander anerkennt, so muss sie auch die absolute Wahrheit leugnen.

Es ist wahr, wenn der Mensch nur relatives Einzelwesen wäre, könnte er absoluter Wahrheit nicht fähig sein; diese kann es für ihn nur geben, insofern er selbst das Absolute ist, als solches aber kann er sich nur selbst offenbar werden, denn das Absolute ist nothwendig absolutes Selbst- und Fürsichsein, Ichheit.

Die naturalistische Philosophie weiss nichts von der Selbstoffenbarung, in der der Mensch sich als das Absolute kund macht, weil sie in der ersten Offenbarung des menschlichen Geistes, der Erfahrung, in der nur das Einzelne und Relative vorkommt, befangen bleibt und aus der Erfahrung alle Erscheinungen des Lebens, insbesondere auch die des menschlichen Geistes, ableiten zu müssen glaubt. Doch dies steht mit der thatsächlichen Bewegung des mensch-

lichen Geistes, deren er völlig gewiss ist, in Widerspruch. Der Mensch erhebt sich beständig mit eigener Kraft aus dem, was er allererst wissen muss, der Erfahrung, zu dem, was er wissen will. Diese Bewegung ist kein Produkt der Erfahrung, denn in ihr erhebt sich der Mensch aus der Erfahrung, in der er durchaus an äussere Bestimmungen gebunden ist, als Erkenntnisswille zum absoluten Princip, das rein aus sich und seinen Bestimmungen das in der Erfahrung Gegebene dem Grunde nach erkennen will. Der Erkenntnisswille ist ein beständiger Protest gegen die Annahme, dass das in der Erfahrung Gegebene Princip sei, er erklärt sich vielmehr selbst als das Princip, das Erfahrung erst möglich macht, wenn es in ihr selbst auch nicht sichtbar wird, und somit als den absoluten schöpferischen Grund, aus dem das Einzelne und Relative erst als Folge hervorgeht. Er bewährt sich als dieses Princip, indem er die Erfahrungswelt aus sich nachschöpferisch hervorbringt und damit die Folge auf ihren Grund zurückführt und aus dem Grunde nach den aus diesem fliessenden absoluten Momenten erkennt. Das Absolute ist nothwendig absolutes Selbstsein, denn es giebt für das Absolute kein Anderes. So nur giebt es sich auch im Geiste des Menschen kund, so bald er will und für sich selbst als Träger und Princip alles Wissens da ist. Als solcher aber ist er nichts als Ich, absolutes Selbst; Wissen ist ihm nun unzertrennlich vom Ichsein. Ich weiss Alles, was ich weiss, als Zustand oder Thun von Mir, und, ob ich dies oder jenes empfinde, anschau, denke, ob ich mir Gegenwärtiges, Vergangenes oder Zukünftiges vorstelle, immer bin ich darin als dasselbe schlechthin identische Ich, über das Raum und Zeit keine Macht haben. Ich bin mir auch die einzige Norm der Gewissheit. Dass Ich empfinde, wahrnehme, denke, und, was Ich in jedem Augenblick empfinde, wahrnehme, denke,

ist mir unumstösslich gewiss, es ist absolut gewiss, und ein Zweifel daran kann nur im Irrsinn aufkommen.

Hieraus ergibt sich, dass Ich, das absolute Selbst, die einzige Norm und Gewähr der Wahrheit und Gewissheit bin, dass sie mir anderswoher nicht ankommen kann, aber es folgt nicht, dass das menschliche Wissen schlechthin absolute Wahrheit ist, es wird dies sogar durch das menschliche Bewusstsein entschieden verneint.

Auch wenn ich mich als absolutes Selbst erkenne, bin ich mir jederzeit bewusst, dass Ich an erster Stelle nicht absolutes Selbst, sondern ein in Relativität zu Anderem stehendes unbewusstes Einzelwesen bin, dass ich erst an zweiter Stelle mich als absolutes Selbst bejahen und als solches nur insoweit wissen kann, als ich mein Unbewusstsein aufhebe. Ich bin im Wissen absolutes Leben und somit in nothwendiger Übereinstimmung mit dem urschöpferischen absoluten Leben, aber ich bin in dieser Übereinstimmung nur auf dem Wege fortschreitender Identificirung mit ihm durch Aufhebung seiner Verneinung, die in meinem unbewussten Einzelleben liegt. Alles menschliche Wissen ist also in seinem positiven Gehalt absolute Wahrheit, aber absolute Wahrheit, die sich mit dem realen absoluten Leben nicht vollkommen deckt, sondern eine beständige Schranke an der Negativität hat, die durch die unbewusste Seite des menschlichen Lebens bedingt wird. In dieser Negativität, die für jeden Menschen eine schlechthin eigene ist, ist es begründet, dass alle menschliche Wahrheit immer nur in einer individuellen Weise sein und sich äussern kann. Der positive Gehalt in ihr ist darum doch absolute Wahrheit, die für alle Menschen dieselbe ist, und dies eben ist das Wesen des menschlichen Geistes, dass er in einer fortwährenden Bewegung im Einzelnen und in der Gesellschaft ist, die darauf geht, der absoluten Wahrheit über ihre individuellen Schranken die Herrschaft zu

verschaffen, die Identificirung des menschlichen mit dem göttlichen Geiste mehr und mehr zu vollziehen.

Die Wahrheit ist kein Besitz sondern ein Leben. Es giebt nur eine Wahrheit: das absolute urschöpferische Leben Gottes, und so weit sich der Mensch mit diesem absoluten Leben im Wissen identificirt, steht er in der Wahrheit. Es ist das Leben des Menschen, dass er nach seiner inneren göttlichen Bestimmung sich als unbewusstes Einzelleben verwirklicht und beständig auch aus der Wirklichkeit zum absolutem Fürsichsein in sich geht und als wissendes Allwesen sich mit dem urschöpferischen Lebensgrunde nachschöpferisch identificirt, um dann wieder als wissendes Einzelwesen handelnd in die Wirklichkeit zurückzugehen und seinen und Gottes Willen zu vollstrecken. Er muss bei der nachschöpferischen Bewegung seines Allebens immer zuerst die für ihn vorhandene Wirklichkeit nach sinnlichen Informationen in sich und für sich als Erfahrung nachbilden und kann erst dann als absoluter Wille in und für sich sein, um in bewusster nachschöpferischer Thätigkeit sich und Gott in Einem und die Erfahrungswelt aus ihrem absoluten Grunde zu erkennen. Dies nun ist ein unendlicher Process, beständiger Übergang vom Nichtwissen zum Wissen und letzteres immer nur insoweit, als das Unbewusstsein dadurch aufgehoben wird.

Immer aber ist die fortschreitende Erkenntniss erhöhte Selbstthätigkeit des Menschen als absoluten Grundes. Dieser Selbstoffenbarung des Absoluten im menschlichen Geiste suchen wir nun in ihren verschiedenen Manifestationen zu folgen, zunächst so weit es sich um die Natur und ihr inneres Leben, sodann insofern es sich um den menschlichen Geist und seine verschiedenen Thätigkeitsmomente handelt.

Die Selbstoffenbarung des Unendlichen.

Die Erfahrungswelt ist für mich nur da, weil Ich sie aus Mir und in Mir hervorbringe, aber Ich weiss von Mir und meiner Hervorbringung der Erfahrungswelt nicht, weil ich diese Hervorbringung nach äusseren unbewussten Eindrücken auf meinen Körper vollziehen muss, der schöpferische Wille also ganz dabei verdeckt ist. Erst, indem ich meine Gebundenheit in der Erfahrung verneine und als freischöpferischer Wille die Erfahrung reproducire, weiss Ich von Mir und meinem der Erfahrungswelt innewohnenden absoluten Leben. Das Resultat ist immer nur wieder die Erfahrungswelt, aber die Erfahrungswelt in einem neuen Lichte, angeschaut von der Seite des ihr innewohnenden schöpferischen Lebens. Weil Ich aber dieses mein Leben in die von Mir reproducirte Erfahrungswelt hineinlege, so muss es zuerst immer als der Erfahrungswelt an sich angehörig, somit selbst als Gegenstand der Erfahrung betrachtet und kann erst spät und allmählich durch immer erneute nachschöpferische Hervorbringung der Erfahrungswelt, als mein ihr innewohnendes schöpferisches Leben erkannt werden. Darauf beruht die materialistische Auffassung der Natur, die alles Wissen für Erfahrung hält und alle Kausalität in die Erfahrungswelt als solche verlegt. Sie unterliegt dabei fortwährend dem Scheine, dass sie die von dem freischöpferischen Denken

reproducirte Erfahrungswelt, in der überall das Absolute — das aber bin Ich in nachschöpferischer Thätigkeit — offenbar wird, mit der unmittelbaren Erfahrungswelt, in der nichts vom Absoluten vorkommt, verwechselt. Das Denken ist die Übersetzung der Erfahrung in die Sprache des ihr innewohnenden absoluten Lebens, und diese Sprache lässt sich in der freischöpferisch reproducirten Erfahrungswelt, die auch der Materialismus allein vor Augen hat, überall deutlich vernehmen, wie nun in den Hauptpunkten gezeigt werden soll.

1.

Der Raum und die Dinge im Raum.

Wenn Ich die Erfahrungswelt denkend d. h. sie aus Mir reproducirend betrachte, so kann ich sie immer nur als eine räumliche Einheit, deren Bestandtheile einzelne Dinge sind, ansehen. Die einzelnen Dinge sind Bestandtheile des Raumes, aber der Raum selbst ist kein Ding. Ein Ding ist ein Ausgedehntes, das anderes Ausgedehnte ausser sich hat, der Raum aber hat nichts ausser sich, ist vielmehr absolute Innerlichkeit. Die einzelnen Dinge sind endlich, der Raum ist unendlich, nicht, weil er sich grenzenlos ausdehnen und zusammenziehen kann, sondern deshalb, weil er weder nach aussen noch nach innen eine Beziehung auf Anderes hat und nichts ist, als die absolute Totalität seiner eigenen Bestandtheile, der einzelnen Dinge, deren jedes er selbst in einem bestimmten Masse ist. Der Raum ist also nicht etwas von den einzelnen ausgedehnten Dingen Verschiedenes, gleichsam ein Behältniss, in dem sie sind, sondern er ist die absolute Gesamtheit der einzelnen Dinge selbst, die ohne diese Totalität weder sein noch gedacht werden können.

Die einzelnen Dinge können nur im Raume wahrgenommen werden, d. h.: Ich kann sie nur wahrnehmen, sofern sie in Mir sind und Ich selbst der Raum bin. Wenn Ich die einzelnen Dinge im Raume wahrnehme, so finde Ich mich selbst unter ihnen als ein einzelnes Ding wie sie, als ein einzelnes Ding, das alle übrigen als andere von sich ausschliesst und zu ihnen in einem äusseren aktuellen Verhältnisse steht. Als dieses einzelne Ding aber werde ich von Mir nur wahrgenommen, bin aber nicht wahrnehmend. Wahrnehmend habe Ich zu den Dingen nicht das Verhältniss eines Einzelwesens, das andere von sich ausschliesst, sondern das Verhältniss [des Absoluten, das sie alle, mich ebenso wie die Dinge, die ausser mir sind, gleichmässig in sich schliesst, selbst aber in keinem endlosen Verhältniss zu etwas Anderem steht, sondern schlechthin in sich ist.

Dieses absolute Insichschliessen des Endlichen ist eben der Raum, d. h. Ich selbst, indem Ich wahrnehme und mich dabei nothwendig als Absolutes verhalte. Im Raume offenbare Ich mich selbst als das Absolute, aber zunächst auch nur von dieser einen Seite, dass Ich alle endlichen ausgedehnten Dinge in einer unendlichen Daseinsweise in mich begreife, nicht als eine ruhende Form, sondern als das absolute Leben.

Die Selbstoffenbarung, dass Ich wahrnehmend das Absolute bin, ist unzertrennlich mit einer zweiten verbunden, die vor der Wahrnehmung im Unbewussten lag: dass ich ein endliches Wesen, ein Ding unter Dingen bin. Zwischen diesen beiden Polen, dem Absoluten und dem Endlichen pulsirt beständig mein Alleben und mein Einzelleben; in meinem absoluten Leben ist fortwährend meine Endlichkeit, in meinem Einzelleben mein absolutes Wesen aufgehoben enthalten. Mein absolutes Leben muss daher zuerst enthalten, was durch mein Einzelleben und dessen sinnlichen Contact mit

andern Einzelwesen bedingt ist, d. h. es muss Erfahrung sein, in der nur das Einzelne als solches offenbar wird; erst vermöge der Selbstbefreiung von dieser Schranke kann es für sich sein als Ich, absolutes Selbst, und in freischöpferischer Bewegung sich als das Absolute und zunächst im Raume als das Allumfassende, das alle äusserlichen und endlichen Dinge in sich schliesst, erkennen. Der Raum aber ist nichts Starres, sondern Leben, und er ist bald weiter, bald enger, bald mit diesen, bald mit jenen Dingen erfüllt, je nachdem in meinem endlichen Einzelleben mein Standort und mein sinnlicher Contact mit den mir äusserlichen Dingen wechselt; immer aber ist er mein eigenes unendliches Wesen und Leben.

Das hatte nun Kant richtig eingesehen, dass der Raum eine dem Menschen selbst angehörige Form der Wahrnehmung sei; das aber hat er nicht gesehen, dass der Raum eine absolute Daseinsweise, und der Mensch, dem sie eignet, insofern das Absolute ist. Er blieb, wie bis heute alle Welt, an der einen Seite des Menschen, seiner Endlichkeit, haften, er war nur konsequenter, wie alle Welt, er zog die an sich richtige Folgerung, dass der Raum mit seinem Inhalt uns nicht ein absolut wahres Sein offenbaren könne, weil er dazu als die endliche Erkenntnisform eines endlichen Wesens nicht geeignet sei. Daraus entsprang seine zwiespältige, alle Erkenntnis der Wahrheit aufhebende Lehre, dass die Dinge im Raume nur Erscheinung, d. h. Wahrheit für den Menschen, das Ding an sich aber unerkennbar sei. Es ist zwar wahr, dass die Dinge im Raume erscheinen, weil sie in ihm nur da sind, wie sie sich andern gegenüber äussern und keinesweges nach ihrem Ansichsein, aber sie äussern sich und erscheinen in Wahrheit, und nicht bloß für den Menschen als endliches Wesen sondern absolut.

Die Zeit und die Wirklichkeit.

Von der Zeit kann nur gesprochen werden unter Voraussetzung des Raumes und seiner endlichen Bestandtheile. Die Zeit den Dingen voraussetzen als Etwas, worin sie entstehen und vergehen, ist ein Unding, ein blosses Hirn-gepinnst. Noch hat niemand ein Ding entstehen oder vergehen gesehen und niemand wird es auch jemals sehen. Wir nehmen den zeitlichen Verlauf immer nur am Seienden wahr und erfahren durch ihn immer nur von veränderlichen Zuständen oder Aktionen des Seienden. Wenn Ich nicht in jedem Augenblicke allererst den Raum und seine endlichen Bestandtheile habe, kann ich von der Zeit nichts wissen; wenn ich ihn habe, erfahre ich allerdings in jedem Augenblicke auch von der Zeit, aber nur vermöge Wahrnehmung der Veränderungen, die sich an den Dingen und vorzugsweise an mir selbst, als einem einzelnen Dinge, das auch innerlich für sich ist, vollziehen. Die einzelnen Dinge im Raume sind endlich, und so sind sie es auch in ihrer aktuellen Beziehung zu anderen einzelnen Dingen und den daraus fliessenden Zustandsänderungen. Die Zeit aber ist nichts anderes, als die Form dieser Bewegung, in der das negative Moment der Endlichkeit in den einzelnen Augenblicken, in die sie beständig zerfällt, zum Ausdrucke kommt.

Die Zeit ist nicht ein flüssiges Unding, in dem die Dinge sind und hinströmen, sondern sie ist die Bewegung, welche sie selbst vollziehen, in der sie ihr eigenes Leben verwirklichen, d. h. in äusserer aktueller Beziehung auf einander bethätigen.

Die endliche Zeitbewegung, welche die Dinge in aktueller Beziehung auf einander vollziehen, kann nicht gedacht werden ohne ihr unendliches, ewiges Leben, das in jedem endlichen Zeitmomente gegenwärtig und die Ursache der absoluten Continuität ist, in der sich das ewige Leben aus der Nega-

tivität seiner endlichen Momente immer auch wieder herstellt, diese Negativität von Moment zu Moment aufhebend. Ohne das ewige ansichseiende Leben kann das zeitliche relative eben so wenig percipirt, als die endlichen Dinge ohne den unendlichen Raum wahrgenommen werden, d. h. Ich kann von dem zeitlichen Leben nur wissen, insofern Ich selbst das ewige bin und es, meine Endlichkeit verneinend, vollziehe. Damit bin Ich Alleben, das rein in sich ist, und, wie es als unendlicher Raum die endlichen Dinge als seine Bestandtheile in sich hat, auch die zeitlichen Bewegungen und Veränderungen derselben als Momente in sein ewiges Sein, seine absolute Continuität, einschliesst. In der Wirklichkeit als Einzelwesen stehend, andere Einzelwesen von mir ausschliessend, bin ich mir der Veränderungen, die ich und die anderen Dinge in ihrer Wechselwirkung auf einander erfahren, eben so wenig bewusst, als meiner und der anderen endlichen Dinge selbst. Bewusstsein giebt es für mich erst, wenn ich als Allwesen, meine Endlichkeit verneinend, der absolute Inbegriff nicht nur der räumlichen, sondern eben so der zeitlichen Verhältnisse meines unbewussten Einzellebens bin und dann erst diese endlichen Momente als die meinigen erkenne, die ohne Mich nicht sein und gedacht werden können.

Ich, die nachschöpferische Allkraft, bin auch in der Erfahrung die einzige Quelle des Wissens, aber sie macht mir nur das Endliche offenbar, objektiv die Dinge, die auf meine Sinne einwirken, subjektiv mich als äusserlich bestimmtes Einzelwesen, Ich aber, der Unendliche, der Schöpfer des Gewussten, bleibe mir verborgen, bis Ich, — und das geschieht nur im menschlichen Geiste — meine Bestimmtheit in der Erfahrung verneinend, als Wille, schöpferische Selbstbestimmung, für mich selbst da bin und mein absolutes Wesen nach seinen verschiedenen Seiten erkenne, zunächst

als den unendlichen Raum, der die endlichen Dinge, und die unendliche Zeit, die ihre endlichen Momente in sich selbst unterscheidet. Ich bin die ewige lebendige zeitliche Continuität, die in allen ihren endlichen Momenten dieselbe, in jedem einzelnen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugleich ist. Dem denkenden Menschen erschliesst sich diese unendliche Seite der Zeit mit Nothwendigkeit; es ist eben so unmöglich, die einzelnen Zeitmomente lose an einander gereiht, als die einzelnen Dinge ohne den allumfassenden Raum zu denken. So lange der Mensch aber sich selbst nicht als absolutes, sondern nur als Einzelwesen erkennt, kann er auch das Wesen der Zeit nicht verstehen; so lange kann er auch den Gegensatz von Subjekt und Objekt nicht überwinden und die unendliche Zeit wird ihm zu einem eben solchen objektivem Undinge, als der unendliche Raum.

3.

Die Kausalität und das Wissen.

Es ist ein allgemeines Denkgesetz:

Alles, was das Merkmal der Negativität an sich trägt, ist nicht für sich denkbar, sondern nur als das Negative eines Positiven, das sein Grund ist und sich in ihm in einer gewissen formal beschränkten Weise selbst darstellt.

Demgemäss ist das Sein ein Absolut-Positives, das durch den schöpferischen Akt der Negation sich in sich selbst unterscheidet und in allem Unterschiedenen als Ursache lebt und wirkt.

Der denkende Mensch spricht damit nur die Regel der schöpferischen Bewegung aus, die er im Denken selbst vollzieht. Das Absolut-Positive ist nothwendig rein für sich, Ichheit, d. h. Wissen und es folgt daraus, dass absolute Ursächlichkeit und Wissen ein und dasselbe ist, alles Verursachte aber als solches der Negativität des Unbewusstseins unterliegt. Das Verursachte ist somit ein Gewusstes nur für die Ursache, aber nicht für sich selbst. Der Mensch ist ein Verursachtes und als solches unbewusstes Einzelwesen, aber es lebt in ihm auch, wie in jedem Einzelwesen, das Absolut-Positive und zwar nicht nur mit der Bestimmung sich als Einzelwesen darzustellen, sondern auch mit der Potenz und dem Triebe, durch Verneinung seiner durch die Vereinzelung bedingten Negativität sich zu seinem schöpferischen Grundwesen, dem absolut-positiven Leben, zu erheben. Als solches ist er Wissen oder absolute Ursächlichkeit und, obwohl das urschöpferische Sein nur reproducirend, doch in nothwendiger Identität mit demselben, so weit die Verneinung seines Unbewusstseins dazu ausreicht. Der Mensch weiss von der absoluten Kausalität, weil und insofern er sie selbst ist und für sich ausübt. Viel früher, als ihm dies mehr oder weniger zum Bewusstsein kommt, ist ihm die Uebereinstimmung von Sein und Denken nur ein Glaubenssatz, und die Kausalität nur als gewusste Realität vorhanden. Gewusste Realität ist sie auch für den hier eingenommenen erkenntnistheoretischen Standpunkt und es wird deshalb auch so von ihr die Rede sein können, ohne dass bei jedem Satze auf seine Quelle in der menschlichen Bewusstseinsthätigkeit zurückgegangen, gleichsam der erkenntnistheoretische Belag geliefert wird. Nur auf das Verhältniss von Erfahrung zum Denken im menschlichen Bewusstsein ist vorweg noch einmal näher einzugehen und auch später wieder zurückzukommen.

Wenn die Erfahrung dadurch zu Stande käme, dass die Dinge oder Bilder von ihnen von aussen in uns eindringen, so würden wir niemals ein Wissen von der Kausalität haben können, denn von diesem äusseren die Erfahrung bedingenden Eindringen von Bildern würden wir nie etwas wissen können, weil all unser Wissen erst mit der Erfahrung, dem Vorhandensein der Bilder, beginnt; wir würden aber auch durch kein inneres Vermögen die Kausalität entdecken können, denn alle unsere Erkenntniss hat die Erfahrung zur Grundlage, und, wenn wir nicht von der Ursache der Erfahrung wissen können, so muss uns überhaupt alle Kausalität durchaus verschlossen bleiben. Hiervon also hängt in dieser Frage Alles ab: zu erkennen, dass Ich, wenn auch gemäss äusserer Bestimmungen, die in meinem unbewussten körperlichen Dasein erfolgen, der alleinige Grund und Schöpfer der Erfahrung bin aus einer rein mir selbst entspringenden Willens-Kraft und Bewegung; dass Ich von dieser schöpferischen Hervorbringung in der Erfahrung nur deshalb nicht weiss, weil Ich in ihr bestimmt bin, der schöpferische Grund sich selbst aber, und nicht blos in seinen Produkten, nur als reine Selbstbestimmung erkennen kann; dass Ich aber meine Bestimmtheit in der Erfahrung auch verneine und damit als der absolute schöpferische Grund für mich da bin und die Erfahrung durch meine nachschöpferische Bewegung dem Grunde nach erkenne.

Es ist hiernach klar, dass die Erfahrung allein uns von der Kausalität nichts verrathen kann, denn der schöpferische Grund, auf dem sie beruht, der allein sie möglich macht, wird in ihr nicht offenbar, sie zeigt nur Consequenzen ohne die nothwendigen Prämissen und das Sein nur nach seinen Aeusserungen ohne das Innere, nur als Erscheinung, nicht als Ding an sich.

Dies führt unmittelbar auf Kant zurück und eine kurze Auseinandersetzung mit ihm kann nur zur Klärung des Gegenstandes führen.

Kant hat darin recht, dass der Mensch die Erfahrung nach inneren Gesetzen selbst bildet; er hat auch darin recht, dass die Erfahrung nur Erscheinung, nicht das Ding an sich offenbart. Aber, wenn er der Erscheinung nur Geltung für die menschliche Erkenntniss zuschreibt und das Ding an sich für unerkennbar erklärt, so hat er unrecht. Die Dinge erscheinen wirklich, und, was die Erfahrung uns von ihnen offenbart, ist Wahrheit, nicht bloß menschliche, sondern absolute Wahrheit; das Ding an sich aber ist keinesweges unerkennbar, Ich bin das Ding an sich und in meinem absoluten Selbstsein wissende Ursache der Erfahrungswelt. Ich nehme allerdings die Dinge nur insoweit wahr, als die Sinne für ihre Einwirkungen empfänglich sind, aber dies Insoweit ist wahr; die Sinne sind Zeugen der Wahrheit.

Auf dieser Grundlage suchen wir nun die Kausalität zu begreifen, dem Gange der menschlichen Erkenntniss folgend und darum von der Erfahrung ausgehend.

Wenn wir die Natur, wie sie uns von der Erfahrung offenbart wird, betrachten, so finden wir sie durchweg und jederzeit von Relativität, d. h. einer Negativität, die ihr Positives nicht erkennen lässt, beherrscht. Sie erscheint uns stets als ein räumlicher Zusammenhang von Körpern, die sich von einander unterscheiden, aber auch in einer aktuellen Beziehung zu einander stehen, die eine stete Veränderung der einzelnen Dinge, theils bloß in ihrer örtlichen Lage, theils in einer ihre ganze Erscheinung ergreifenden Weise, mit sich führt. Alles, was in dieser Bewegung konstant bleibt, ist auch nur relativ konstant und hat eine mehr oder weniger grosse Dauer; etwas Absolutkonstantes giebt

es in ihr nicht, Alles fließt veränderlich in der Zeit dahin. Diese durchgängige Relativität können wir nicht denken — das ist eine innere, für alle Menschen gleiche Nothwendigkeit des Denkens — ohne eine Substanz, auf der die Relativität beruht und aus der sie stetig hervorgeht. Das erkennt auch der Materialismus an, und nur das ist die Frage, wie die Substanz zu denken ist, oder, richtiger gesprochen, wie sie sich selbst zu denken hat. Der Materialismus konstruirt die Substanz nach Analogie der Erfahrung als eine Vielheit ursprünglicher, einfacher, untheilbarer und unveränderlicher Körper, der Atome, die, mit eigener Bewegungskraft ausgestattet, die mannigfaltigsten mechanischen Kombinationen bilden und dadurch die verschiedenen Erscheinungen der Erfahrungswelt hervorrufen. Mit dieser Konstruktion gelangt er aber, abgesehen davon, dass sie eine Dichtung und weder von der Erfahrung noch vom Denken beglaubigt ist, über die Relativität um keinen Schritt hinaus, denn diese ist mit der Vielheit und mit der Raumform, in der die Vielheit allein zum Ausdruck kommen kann, untrennbar verbunden. Es ändert darin auch nichts, wenn man die Atome auf Punkte im Raume reducirt, denn jeder Punkt ist eine bestimmte Stelle im Raume und ein Verhältniss zu allen anderen Punkten, das in der ewigen Bewegung der Atome dem Wechsel unterworfen ist.

Die Vielheit ist nur in der relativen Daseinsweise der räumlichen körperlichen Unterscheidung des Einen vom Andern. Substanz kann daher nur sein die absolute Einheit, das Ansich, das aus eigener, zeitloser, schöpferischer Bewegung von Ewigkeit her sich in der Raumform vereinzelt und als Substanz nicht nur in seiner Totalität, sondern auch in jedem Einzelwesen lebt.

Das absolute Ansich als aus sich selbst strömende Quelle alles Lebens ist auch nicht ein metaphysisches Hirn-

gespinst, wie die materialistische Atomenwelt, sondern lebendig gegenwärtig im Wissen in der nachschöpferischen Thätigkeit des menschlichen Geistes. Es kann Jeder von ihm wissen, wenn er will; nur das Wollen ist so schwer.

Es kann aber auch evident dargethan werden, dass erstens die Wirklichkeit und zweitens die in der Wirklichkeit waltende Gesetzmässigkeit nur durch das absolute Ansich wahrhaft begriffen werden kann.

In der Wirklichkeit erscheint nur Relativ-Beharrliches. Alle Dinge befinden sich fortwährend im Flusse einer räumlichen Bewegung gegen einander, aus der in jedem Augenblick ihr Zustand von neuem hervorgeht, er mag sich gleich bleiben oder sich ändern. Diese Bewegung ist durchaus nur gegenseitige räumliche Beziehung vorhandener Dinge auf einander, die Dinge selbst können nicht aus ihr entstehen, sondern bilden ihre nothwendige Voraussetzung. Diese Bewegung ist nicht die Ursache der Dinge, sondern die Dinge sind die Ursache der Bewegung; die Dinge vollziehen in ihr fortwährend einerseits ihre Unterscheidung von einander, deren Form räumliche Trennung, andererseits ihr Zusammengehen zu einem gemeinschaftlichen Wirken, dessen Form Aufhebung räumlicher Trennung ist. *)

Wenn die Dinge sich bloß von einander unterschieden und in räumlicher Trennung beharrten, so könnte überhaupt nichts geschehen, und die Welt müsste zu einem unveränderlichen mechanischen Beisammensein verschiedener Dinge erstarren; wenn sie andererseits durch Aufhebung der räumlichen Trennung und Zusammengehen zu einem neuen gleichartigen Zustande, z. B. einer chemischen Verbindung, ihre Unterschiedenheit von einander einbüßten und durch ein

*) Ich habe dies dargethan und an den wesentlichsten Naturerscheinungen nachgewiesen in: Das Gesetz der Causalität in der Natur. Berlin 1876; Neue Ausgabe Leipzig 1898 bei Alfred Janssen.

neues Ganze aufgezehrt würden, so müsste wiederum Stillstand der Bewegung eintreten, denn mit den Ursachen der Bewegung, den verschiedenen Dingen, die in bestimmter Richtung und Beziehung ihre Verschiedenheit gegen einander aufheben, müsste auch die Bewegung selbst fortfallen. Es ist sonach klar, dass die einzelnen wirkenden Dinge in allem Wechsel der Zustände und Erscheinungsformen, den sie durch ihr Eingehen in Gleichheitsverhältnisse mit andern Dingen erfahren, immer auch ihre ursprüngliche Unterschiedenheit aufrecht erhalten und dass sie jederzeit beides sind, schlechthin unveränderlich an sich und durchaus veränderlich in aktueller Beziehung auf einander; es folgt ferner, dass die Körperlichkeit, die räumliche Gestalt, nicht die Substanz der wirkenden Dinge ist, sondern ihre wandelbare bewegliche Form, in der sie beständig in wechselnden Zuständen und Erscheinungsformen ebensowohl ihre Unterschiedenheit als ihr Zusammenwirken, die erstere durch räumliche Trennung, das letztere durch Aufhebung räumlicher Trennung bethätigen, verwirklichen. Diese Form ist die nothwendige Form der einzelnen Dinge, in der sie von Ewigkeit sind und leben, aber diese Form ist niemals und nirgends eine feste Urform, sondern eine immer im Wandel begriffene, in der die ewigen Dinge ihre wechselnden Gestalten ausprägen; fest steht im Wandel nur das Ansich, das in seinem ewigen Schöpferleben ebensowohl die Totalität aller Dinge, als auch jedes einzelne Ding ist, alle Dinge in sich hat und auch in jedem Dinge lebt und wirkt.

Alles, was ist, ist nur vermöge der Selbstbejahung des Ansich, d. h. in seiner ewigen nirgends und niemals ruhenden Bewegung, durch die es sich in den Formen von Raum und Zeit verwirklicht.

Der Raum ist nicht etwas Anderes, als das Ansich, sondern das Ansich selbst, das in dieser Form von Ewigkeit her und in jedem gegenwärtigen Moment aus seiner reinen

Innerlichkeit heraustritt zum Inbegriff der Einzelwesen, in deren jedem es ganz ist, in jedem aber auch von allen übrigen sich mittelst Heraustretens nach aussen als Körper unterscheidet. Die Körper sind nur, weil das Ansich sich zu ihnen fortwährend und in jedem Augenblicke bestimmt. Die Körperwelt ist das Ansich selbst in seiner Vereinzelung, d. h. der beständigen schöpferischen Negation seiner absoluten Einheit und Innerlichkeit und Selbstbejahung in dieser Negativität des Einzelwesens, welches eben Eins von Vielen und jedes andere Einzelwesen nicht ist. Von Ewigkeit zu Ewigkeit veräusserlicht sich das Ansich in die Körperwelt und wird die Körperwelt durch das Ansich verursacht. Es ist das eigene ewige Leben des Ansich, das sich in der Körperwelt vollzieht und ohne dasselbe wäre es Nichts.

Wie das Ansich im Raume zu einem Nebeneinander von Einzelgestalten sich entfaltet, so ist es in der Zeit, d. h. dem Verlauf dessen, was im Raume durch die aktuelle Beziehung der einzelnen Dinge auf einander geschieht, ein Nacheinander von Momenten des ewigen Lebens. Ohne das ewige Leben ist die Zeit nicht zu verstehen. Ihre Momente müssten auseinanderfallen, wepn nicht die Continuität des ewigen Lebens aus der auch die Bewegung in der Wirklichkeit fliesst, sie zusammen hielte, d. h. sie immer in sich entstehen liesse und immer auch wieder aufhöbe. Das ewige Leben des Ansich geht in der Bewegung, die es in der Wirklichkeit, der aktuellen Beziehung der körperlichen Einzelwesen auf einander, wie bereits dargelegt worden, beständig durch eine relative Aufhebung der Negation von Moment zu Moment hindurch, und die Form dieser fließenden Bewegung ist eben die Zeit, in der das ewige Leben das Ansich, sowohl im Ganzen als im Einzelnen, eine unendliche Reihe von Zuständen des Sichgleichbleibens und der Veränderung durchschreitet. Die Zeit ergreift nicht das ewige

Leben, weder im Ganzen noch im Einzelnen, sie ist nicht Grund, sondern Folge, in ihr offenbart und verwirklicht das ewige Leben des Ansich, im Ganzen und im Einzelnen, seinen inneren Reichthum, der nur in diesen Formen von Raum und Zeit zum Ausdruck kommen kann. Ohne die Vereinzelung im Raum könnte das ewige Leben sich nicht schöpferisch offenbaren, ohne die Vergänglichkeit in der Zeit müsste es zu einem todten Complex einzelner Dinge erstarren. Die zeitliche Vergänglichkeit bedeutet nur die unendliche Bewegungsfähigkeit des immanenten ewigen Lebens im Ganzen und im Einzelnen.

Der zeitlichen Bewegung steht kausal das Sein der einzelnen Dinge schlechthin voran, sie ist nur Form für die stete negativpositive Beziehung der Dinge zu einander, d. h. für die wechselnden Zustände der Dinge. Alles in ihr ist Übergang aus einem Zustande in den andern, auch Geburt und Tod, wenn wir auch die Zustände, die der ersteren vorausgehen und dem letzteren folgen, immer nur so weit kennen, als sie in die uns erkennbare Erscheinungswelt fallen. In der Zeit wird in unendlicher Aufeinanderfolge, von Moment zu Moment, wirklich, was das Ganze und jedes Einzelne an sich, der Potenz nach, von Ewigkeit in Ewigkeit ist und vermag; es erscheint aber in der Zeit Alles nur zu seiner Zeit, dann aber mit Nothwendigkeit, jeder Augenblick ist durch den vorhergehenden bedingt und bedingt seinerseits den nachfolgenden; das Leben ist im Verlaufe der Zeit immer dasselbe und immer neu, eine unendliche Offenbarung seiner selbst.

Raum und Zeit sind die Formen, die es dem ewigen Leben ermöglichen, sich in seiner Mannigfaltigkeit schöpferisch zu gestalten, aber die Offenbarung der Mannigfaltigkeit ist nur die eine Seite seiner Bewegung in diesen Formen, die andere ist unendlicher Fortschritt, Entwicklung.

Fortschritt ist Übergang von einem niederen Sein zu einem höhern Sein. In diesem Sinne kann das ewige Ansich als solches nicht fortschreiten, weder im Ganzen noch im Einzelnen, denn es ist die absolut positive Potenz des Lebens, frei von irgend welcher Negativität, die es überwinden und dadurch zu einem vollkommeneren Sein übergehen könnte.

Aber in der Wirklichkeit, in seinem relativen Dasein von Ding zu Ding, lebt es allerdings in der relativen, von ihm selbst gesetzten Negativität der körperlichen Unterscheidung der einzelnen Dinge von einander und vollzieht auch beständig die relative Aufhebung dieser Unterscheidung. Hier also, und hier allein, sind die Bedingungen gegeben, unter denen ein Fortschritt erfolgen kann, aller Fortschritt ist relativ und eine unendliche Bewegung in der Zeit, in der das immanente schöpferische Ansich seine Vollkommenheit mehr und mehr offenbart. So nur auch kann Vollkommenheit sich offenbaren, denn ein perfekter Zustand ohne Fortbewegung würde Stillstand und dadurch mit einer Negativität behaftet sein, die Vollkommenheit ausschliesse; Vollkommenheit kann nur in unendlicher Bewegung gedacht werden.

Um nun das Wesen des Fortschritts oder der Entwicklung zu verstehen, müssen wir auf die stete Bewegung in der Wirklichkeit zurückgreifen. In der Wirklichkeit verhalten sich die einzelnen Dinge in jedem Augenblick negativ, ausschliessend, gegeneinander, es sei innerhalb einer Verbindung, durch die sie mit andern einzelnen Dingen eine Masse bilden, oder in vereinigter Kraft als Massen gegenüber anderen Massen. Aber dies ist nur die eine Seite ihrer Bewegung, die andere ist, dass sie in jedem Augenblicke diese Ausschliesslichkeit auch aufheben und zu andern einzelnen Dingen sich positiv, social, verhalten und mit ihnen in relativ verschiedenen Verhältnissen des Zusammenwirkens stehen. Auf dieser socialen Natur der Dinge beruht es, wenn einzelne

chemisch gleichartige Körper durch Cohäsion Massen bilden oder in regelmässigen Formen zu Krystallen sich ordnen; wenn chemisch verschiedenartige Körper sich verbinden und als Molecule eines neuen Körpers zusammenwirken, wie z. B. Wasserstoff und Sauerstoff zu Wasser; wenn organische Einzelwesen mit andern Einzelwesen, ihren Nahrungsmitteln, sich vereinigen und zusammen mit ihnen den organischen Körper erbauen; wenn endlich alle Körper, zu Massen verbunden, nach Verhältniss ihrer Dichtigkeit und Grösse in der allgemeinen mechanischen Beziehung der Anziehung und Abstossung stehen, deren hervorragendste Wirkung die regelmässige Bewegung der Himmelskörper ist. Kein Ding kann leben und wirken, ohne in jedem Augenblicke einerseits seine negative Ausschliesslichkeit gegenüber allen andern Dingen zu behaupten und andererseits gemäss seines immanenten Wesens kraft seiner eigenen Thätigkeit in positiven relativ verschiedenen Socialverhältnissen zu andern Dingen zu stehen. Darauf beruht das ganze Leben der Natur, alle Bewegung, alle Trennung und Vereinigung, alle Gestaltenbildung, und der totale Zusammenhang aller Dinge, ohne den sich die Natur gar nicht denken lässt.

Aber man würde zu rasch folgern, wenn man daraus auf eine durchgängige kosmische Harmonie des Seins schliessen wollte. Die Einzelwesen treten beständig mit Nothwendigkeit in sociale Verhältnisse ein, aber doch nur in solche, die ihrem Wesen entsprechen. Sie bejahren sich eben, je nach ihrer besonderen Art, nur als Einzelwesen und verhalten sich gegen andere nicht in ihren Lebenskreis fallenden Einzelwesen und deren Verbindungen entweder indifferent oder, falls dieselben in den Lebensbedingungen konkurriren, feindlich und verneinend. Man braucht hierüber nur die Schilderungen nachzulesen, die Darwin und Wallace in zutreffender Weise von dem Kampfe ums Dasein entworfen haben; man braucht

nur zu denken an den lebhaften Streit verschiedener Pflanzen um den ernährenden Boden, an den Vernichtungskrieg verschiedener Thierklassen gegen einander um der Erhaltung des Lebens willen, an die lebensfeindlichen Bewegungen, mit denen die anorganische Natur die organischen Bildungen beständig bekämpft. Dieser Widerstreit kann nicht aufhören, denn mit ihm würde das Leben aufhören, aber es würde auch kein Wandel in ihm eintreten können, wenn das Leben nichts wäre, als Einzelbejahung, wenn die einzelnen Dinge souverain wären, das aber sind sie nicht, sie gehen beständig hervor aus dem absoluten Ansich, das immer zugleich als Alleben in ihnen gegenwärtig ist und ihre Rolle im Gesamtleben bestimmt.

Das schöpferische Ansich kann sein Leben in der Natur, in dem seine Einheit zu einer Vielheit von Einzelwesen verneint ist, nicht vollziehen, ohne sich in jedem Einzelwesen zugleich zu bejahen, denn ausser ihm ist kein Leben. Jedes Einzelwesen also ist das Absolute, das sich selbst zu der Negativität, in der es Eins von vielen ist, bestimmt und damit schöpferisch eine Daseinsweise seiner selbst bildet, in der es nicht Alleben, sondern ein eigenes, ansichseiendes Individualleben ist.

Diese Selbstvervielfältigung in Individualgestalten ist das ewige Schöpferleben des Absoluten, aber es hört damit nicht auf, das schlechthin eine, allbejahende Leben zu sein, es löst sich nicht auf in Einzelwesen; die Einzelwesen können nur sein, sofern sie in der absoluten Einheit des schöpferischen Ansich und dieses in ihnen ist. Ob nun gleich die Einzelwesen einerseits nur wahrhaft sein können, sofern sie schlechthin einzig, Individuen sind, so können sie andererseits doch auch nur als Glieder des Gesamtlebens bestehen. Es folgt dass sich das schöpferische Alleben in den Einzelwesen zugleich verneint und bejaht: verneint, indem es sie zu

selbständigen individuellen Existenzen, bejaht, indem es sie zu Gliedern des Gesamtlebens macht. Diese Bejahung des Allebens im Einzelleben und durch das Einzelleben tritt eben zu Tage nicht nur in der bereits dargestellten socialen Natur jedes Einzelwesens, sondern mehr noch in der fortschreitenden Entwicklung.

Bevor jedoch dieser Begriff der Entwicklung mit der wünschenswerthen Klarheit bestimmt werden kann, ist zuvor eine zweite Offenbarung des dem Einzelleben immanenten Allebens, die Gesetzmässigkeit des Seins, zu erörtern.

Es ist eine geläufige und unanfechtbare Anschauung, dass Alles, was in der Natur geschieht, gesetzmässig erfolgt, aber wodurch die Gesetzmässigkeit begründet und ihre Herrschaft in der Wirklichkeit herbeigeführt wird, darüber fehlt es an klarer Erkenntniss. Das wirkliche Geschehen und seine Gesetzmässigkeit sind nicht einfach identisch, sondern stehen in einem dialektischen Gegensatze, dessen Aufhebung erst zu ihrer Einheit führen kann. Das wirkliche Geschehen beruht durchaus auf der Thätigkeit der Einzelwesen, deren jedes ein schlechthin einziges ist, und jede Thatsache, die aus dieser Thätigkeit hervorgeht, ist ein absolut einziges Faktum; nur so begreift sich der konkrete Verlauf des wirklichen Geschehens, das in jedem Augenblicke Veränderung mit sich führt, die Geschichte der Wirklichkeit. Wenn nun in diesem Thun der Einzelwesen in jedem Augenblicke zugleich Gesetzmässigkeit, die ihrem Begriffe nach ewig und unveränderlich ist, walten soll, so muss sie in dem Wesen der Einzelnen begründet, jedes Einzelwesen muss nicht nur Individuum, sondern zugleich Modus des Allgemeinen und dadurch an sich selbst gebunden sein, in jedem Einzelthun immer zugleich die in seinen eigenem Wesen liegende Modalität des Allgemeinen zum Ausdruck zu bringen. Alles wirkliche Geschehen hat sonach diese zwei Seiten, dass es durchaus

einen individuellen und einen allgemeinen Charakter hat. Das Gesetz bewirkt nichts, nur die Individuen wirken, aber kein individuelles Thun kann dem Gesetze widersprechen, das durch den Allgemeincharakter eines jeden Individuums bedingt wird. Einzelthun und Gesetzmässigkeit widersprechen sich, ersteres ist schlechthin individuell, letztere schlechthin allgemein, aber, in ein und demselben Wesen vereinigt, heben sie in jedem Akte desselben ihren Gegensatz zur lebendigen Einheit auf.

Diese Doppelseitigkeit, der zufolge die Einzelwesen Individuen und Modi des Allgemeinen sind und in jedem ihrer Lebensakte nothwendig ein einzelnes Faktum und eine allgemeine Regel zugleich darstellen, ist nicht zu verstehen, wenn man blos Einzelnes (Atome) anerkennt und aus dem Einzelwirken allein das Sein erklären will.

In dieser atomisirten Welt kann es Allgemeines überhaupt nicht geben, und ist Gesetzmässigkeit völlig unerklärlich. Die Gesetzmässigkeit — und diese wird ja allgemein anerkannt — spricht deutlich dafür, dass das Sein eine absolute Einheit ist, die sich in den Individuen einerseits vereinzelt und andererseits als Allgemeines aufrecht erhält. Die schöpferische All-Einheit will sich individualisiren, aber nicht sich in Individuen zersplittern, sondern in den Individuen und durch dieselben zugleich in ihrer Totalität leben und sich als die lebendige Einheit des Einzellebens und des Allebens offenbaren. Darum bestimmt sie sich in jedem Einzelwesen zugleich zu einem Modus des Allgemeinen, durch den das Individuum als Glied des Ganzen zu leben und zu wirken gebunden ist.

In dem Individualcharakter bestimmt die schöpferische Einheit die Einzelwesen zu schlechthin einzigen Individuen, in den Allgemeincharakteren zu Exemplaren der Schöpfungskategorien, deren jedes, es sei eine Sauerstoffmonade oder

ein Mensch oder sonst ein Wesen irgend einer Art, das Allgemeine in einer bestimmten Modalität, aber immer in seiner Totalität ausdrückt: die Individuen sind nicht denkbar ohne Allgemeincharakter, und das Allgemeine ist es nicht ohne Individuen, in denen es den ganzen Reichtum seiner Unterschiedsfähigkeit, seiner Besonderungen, ausprägt und durch die es sich verwirklicht: das Leben ist eben nur ein Leben, dessen verschiedene Momente nicht isolirt werden können; das ganze Sein ist einerseits ein schlechthin konkretes Neben- und Nacheinander und andererseits eine absolut einheitliche und unveränderliche Begriffswelt, und keine dieser beiden Seiten kann getrennt von der andern gedacht werden.

Es sei der Versuch gestattet, den schwierigen Gegenstand noch etwas mehr zu klären, wenn auch dabei zum Theil bereits Gesagtes wiederholt werden muss.

Das absolute Ansich bejaht in ewiger Schöpferthätigkeit sich selbst in der realen Vielheit der Individuen, die sich in der Raumform von einander unterscheiden, immer zugleich aber auch in seiner Totalität, jedoch nicht ausser den Individuen, sondern in ihnen, indem es in jedem von ihnen nicht nur als ein Individualcharakter, sondern auch als ein Allgemein- oder Artcharakter lebendig gegenwärtig ist. Individual- und Artcharakter durchdringen sich in dem Individuum zur lebendigen Einheit und kommen in jedem seiner Lebensakte zusammen zum Ausdruck; die Individuen sind nach ihrem Individualcharakter absolut von einander verschieden, ihrem Artcharakter nach aber einander gleich oder von einander verschieden, ja nachdem sie derselben oder einer andern Art angehören. Die verschiedenen Artcharaktere (Begriffe) sind keine reale Vielheit, sondern Modi der absoluten schöpferischen Einheit, jeder das Ganze in einer bestimmten Weise ausdrückend. Die absolute schöpferische Einheit ist an sich Selbstunterscheidungsvermögen, nicht nur in seiner

Vereinzelung zu Individuen, sondern auch in den verschiedenen Artcharakteren, die sie den Individuen aufprägt und nur in dieser Bestimmung der Individuen zu relativen Allgemeinwesen haben die Artcharakter (Begriffe) Dasein. In der Bestimmung der Individuen zu relativen Allgemeinwesen bewährt das absolute Ansich seine gesetzgebende Macht, denn durch diese Bestimmung ist jedes Individuum gebunden, in jedem seiner Lebensakte, je nach seiner besondern Art, das Allgemeine, Nicht-Individuelle, d. h. eine nicht der zeitlichen Veränderung unterworfenene, absolute Regel, ein Gesetz für das Individualleben zum Ausdruck zu bringen und zu verwirklichen. So nur ist Gesetzmässigkeit zu denken; wenn man aber eine lebendige Allgemeinkraft gar nicht annimmt, oder, wie der Darwinismus, das Individualleben zur Ursache der Artcharaktere macht und doch noch von Naturgesetzlichkeit spricht, so bewegt man sich nur in unklaren Halbgedanken.

Wenn die Einzelwesen bloss dies und nicht auch Allgemeinwesen wären, so müssten sie bei der Verneinung, mit der sie sich bloss von einander unterscheiden und ausschliessen, stehen bleiben, so aber bildet diese Verneinung nur die eine Seite ihres Wesens, die andere ist ihr Allgemeincharakter, demzufolge sie gemäss den aus ihr fliessenden Trieben zu andern Einzelwesen in positive sociale Verhältnisse treten und im Verlaufe der Zeit ihre der steten Veränderung unterworfenen Zustände vollziehen. Einzelcharakter und Allgemeincharakter verneinen sich gegenseitig und schliessen sich auch beständig zu der lebendigen Einheit zusammen, in der die Individuen stets ihren Allgemeincharakter, ein jedes aber in einer schlechthin einzigen Weise darstellen, so dass der Verlauf des Geschehens, die Geschichte, immer zugleich schlechthin individuell und durchaus gesetzmässig ist.

Aus der Gesetzmässigkeit d. i. der lebendigen Gegenwart des Absoluten in den Einzelwesen fliesst alle Bewegung,

das ganze Leben der Natur, aber in diesem Leben sind die allein wirkenden Faktoren die Individuen, die nur sich selbst bejahren und wegen der darin liegenden Negativität gegen Andere nothwendig gegenüber anderen Individuen und individuellen Socialbildungen in vielfachen lebensfeindlichen Verhältnissen stehen, wie bereits dargelegt worden ist. Damit sind wir wieder da angelangt, wo die Frage sich erhebt, ob die zeitliche Bewegung, in der die wirkenden Individuen fortwährend ihre Zustände verändern, immer nur dasselbe Spiel der individuellen Kräfte, ein Cirkeltanz, wie Fichte sich ausdrückte, oder ob sie Fortschritt, Entwicklung ist.

Die Antwort auf diese Frage ist durch die Erörterung über die Gesetzmässigkeit vorbereitet. Diese Erörterung hat ergeben, dass das den Einzelwesen immanente Absolute deren wirkungslose Negativität gegen einander beständig auch aufhebt und in sociale Beziehung zu einander umsetzt. Es ist ebenfalls die lebendige Immanenz des Absoluten, die im Laufe der Geschichte in fortschreitender Weise die lebensfeindlichen Verhältnisse der Individuen gegen einander aufhebt und in sociale Beziehungen umwandelt.

Wie das Absolute den Einzelwesen von Ewigkeit her ihren Allgemeincharakter bestimmt, so ertheilt es ihnen von Ewigkeit her ihre Mission in der zeitlichen Bewegung. Die Einzelnen aber können sich der Erfüllung dieser Mission nicht entziehen: sie müssen nach ihrer inneren Gesetzmässigkeit in jedem Augenblicke die Zustandänderungen vollziehen, die durch ihre äusseren Verhältnisse zu andern Dingen bedingt sind, diese äusseren Verhältnisse hängen aber nicht von ihnen ab, sondern sind in jedem Augenblicke das Ergebniss der gesamten Bewegung im Weltall. Das Absolute will und kann nicht die Negativität gegen Anderes, ohne welche das Individualleben undenkbar ist, zerstören, denn damit würde es das Leben selbst vernichten, aber es will

und kann die lebensfeindlichen Ausbrüche dieser Negativität fortschreitend aufheben zu Gunsten positiver Verhältnisse, in denen die Individuen und individuellen Gestaltungen sich lebensfördernd auf einander beziehen, ohne die negative Bedingung ihres Daseins, die Unterscheidung von andern Individuen und Individualgestalten, einzubüssen. Das Absolute will und kann dies, denn es lebt nicht nur in der Einzelbejahung der Individuen, sondern ist immer zugleich Allbejahung, das alle Individuen wollende durchaus positive Leben.

Das absolut positive Leben, das der immanente Grund alles Individuallebens ist, fordert eine Weltharmonie, in der alle Individuen und Individualgestaltungen sich zu einander lebensfördernd verhalten, und damit auch die Individuen und Individualgestalten zu ihrer höchsten Vollendung gelangen. Es fordert diese Weltharmonie und die davon unzertrennliche Vollendung des Individuallebens, aber es fordert sie nicht als einen perfekten Zustand, denn mit einem solchen hörte wiederum das Leben auf, sondern als eine unendliche fortschreitende Bewegung, deren einzige Losung ist: *excelsior!* Das ewige Leben kann sich nicht erschöpfen, und, wie es von Ewigkeit ist, geht es auch in Ewigkeit fort, seine unerschöpfliche Fülle unendlich offenbarend.

Man ist auch auf falscher Spur, wenn man den Fortschritt in einzelnen Thatsachen oder einer Reihe einzelner Thatsachen sucht und zu finden glaubt. Der Fortschritt ist in jeder Thatsache und in jedem Augenblicke wirksam; die schöpferische Allbejahung ist an sich selbst fortschreitend in aufsteigender Bejahung des Lebens, und die einzelnen Dinge sind in jedem ihrer Lebensakte Momente dieser Bewegung und Vollstrecker des schlechthin lebenbejahenden ewigen Willens, wie sie auch in jedem ihrer Akte Verkünder seiner Gesetzmässigkeit sind. Aber diese Bewegung

ist nicht sichtbar, nicht von Augenblick zu Augenblick erkennbar, und vollkommen kann sie nur da sein vor dem urschöpferischen Geist, der das identische Leben aller Dinge ist. Wir aber überblicken durch Erfahrung und Überlieferung immer nur einen kleinen Theil des Alls und des geschichtlichen Verlaufs und können nur unvollkommen und in einzelnen Beziehungen die Wirkungen der unter der Decke der Erscheinungen rastlos fortschreitenden Entwicklung erkennen.

So ist es, so lange wir bei der unbewussten Natur stehen bleiben, die das Werk des Gesetzes und der Entwicklung blindlings verrichtet, aber lichter wird es, wenn wir hinblicken auf die Individuen, die es wissend und wollend thun, die Menschen.

Im menschlichen Geiste wird das Absolute, das in der unbewussten Natur anonym wirkt, offenbar als die selbst gewisse Kraft eines Individuums, sich beständig aus der Nacht des unbewussten Einzellebens zum lichten für sich selbst seienden Allwillen zu erheben, der, das Sein nachschöpferisch bildend, das menschliche Wissen hervorbringt und, in die Wirklichkeit zurückkehrend, sich in seinen Handlungen als allbejahende Lebensgrundmacht bethätigt.

Der menschliche Geist erkennt sich durch das Denken und bewährt sich durch die That als eine Potenz unendlichen Fortschritts vermöge Aufhebung lebensfeindlicher und Herstellung lebensfördernder Zustände in der Natur sowohl, als im menschlichen Kulturleben.

Der Mensch hat kraft seiner Erkenntniss von Naturgesetzen, nach denen unter gegebenen mechanischen Kombinationen bestimmte Wirkungen in der Natur nothwendig erfolgen, das Vermögen, solche Wirkungen zu erzielen, indem er durch seinen körperlich vollstreckbaren Willen die dazu erforderlichen mechanischen Kombinationen herbeiführt. Dies

ist die Form der Einwirkung des menschlichen Willens auf die Natur, seine schlechthin lebenbejahende Substanz aber ist, lebehemmende Zustände in der Natur aufzuheben und lebensfördernde herzustellen. Er tritt erfolgreich den zerstörenden Wirkungen chemischer Elementarkräfte entgegen, er hindert durch Eindämmen den reissenden Strom, das Land zu überfluthen; er befreit den Erdboden von Unkraut und Steinen und verbindet ihn mit den Keimen von Nutzpflanzen zu fruchtbringender Thätigkeit; er versetzt durch mechanische Veranstaltungen Körper in elektrische Strömung und erzielt dadurch Licht und motorische Kraft. Es ist unnöthig, noch mehr Beispiele dieser unerschöpflichen und mit wachsender Erkenntniss der Naturgesetze sich beständig steigenden Einwirkung des menschlichen Willens auf die Natur anzuführen; es genügt hier, ihren allgemeinen Charakter festzustellen: Aufhebung lebehemmender und Herbeiführung lebensfördernder Zustände der Einzelkräfte durch den schlechthin lebenbejahenden Allwillen, so weit er im menschlichen Willen mächtig ist und von ihm repräsentirt wird. Dieser Charakter tritt dann ferner und noch deutlicher in dem socialen Leben der Menschen hervor. Die Menschen sind, wie alle Naturwesen, Einzelwesen und stehen sich als solche in rücksichtsloser Geltendmachung ihrer Einzelnatur gegenüber. Aber sie sind nicht blos dies, sondern auch Träger des schlechthin lebenbejahenden Allwillens und aus diesem fliesst bei ihnen eine unendliche fortschreitende Bewegung, die darauf gerichtet ist, die lebensfeindlichen socialwidrigen Zustände unter Menschen aufzuheben und in sociale lebensfördernde Verhältnisse umzusetzen. Aus dieser Bewegung entspringt der Staat und dessen unendlicher Fortschritt von dem Widerstreit sich bekämpfender Einzelinteressen zum positiven Zusammenwirken Aller, von der Gewalt zum Recht, von der Herrschaft zur Freiheit.

Hier nun im Gebiet des für sich selbst durchsichtigen menschlichen Geistes wird die Fortschrittsbewegung nicht nur ihrem Wesen nach erkennbar, sondern auch im Einzelnen nachweisbar, beides aber dennoch nur in begrenzter Weise: einmal dadurch, dass der beständig aus dem Nichtwissen hervorgehende menschliche Geist doch immer nur auf einer bestimmten Stufe der Erkenntniss steht, und zweitens dadurch, dass Erfahrung und Ueberlieferung nach Raum und Zeit uns immer nur einen sehr kleinen Theil des gesamten Materials zugänglich macht. Nur relativ, für bestimmte Verhältnisse und Zeiträume, können wir den Fortschrittswerth von Thatsachen bemessen, was sie aber absolut und im Ganzen für denselben bedeuten, nur ahnen.

Eins aber kann uns vollkommen gewiss sein: dass das Sein beständig Verneinung der Negativität des Einzellebens und dadurch Fortschritt des positiven Lebens im Einzelnen und im Ganzen ist. Nicht minder gewiss kann uns ein Zweites sein: dass der Mensch die Mission hat, in dieser fortschreitenden Bewegung zum Leben als bewusster Repräsentant der schöpferischen Allmacht zu wirken, Eigenleben und Alleben gleichmässig fördernd.

Damit sind wir durch die Analyse des Begriffs der Kausalität auf die Quelle desselben, den menschlichen Geist, zurückgewiesen und wenden uns nun einer, wenn auch nur skizzirten, Analyse des menschlichen Geistes zu, die wiederum die Momente des Kausalitätsbegriffes ergeben wird.

Der menschliche Geist.

Es wird nicht nöthig sein, hier noch einmal polemisch auf das Missverstehen des menschlichen Geistes zurückzukommen, auf das, was er nicht ist; es wird gestattet sein, einfach zu sagen, was er ist; den Beweis liefert er selber, er verkündet sich eben so und nicht anders, alle Erkenntniss von ihm ist sein eignes und alleiniges Werk, er ist Erkenntniss durch sein Dasein und hat keinen andern Gegenstand als sich selbst.

Wenn der menschliche Geist sich selbst befragt, so giebt er allezeit und ohne Schwanken als sein unerlässliches Merkmal das Fürsichsein an, d. i. ein Leben, das rein in sich ist und nur ein Verhältniss zu sich selbst hat. Alles, was er weiss, ist in ihm und das Seinige, eine Beziehung zu etwas Anderem hat er nicht.

Ich weiss aber auch, dass dies nur die eine Seite meines Wesens ist. Ich weiss durch meine sinnliche Anschauung und mein sinnliches Gefühl, das ich ein Einzelwesen bin, das sich äusserlich, körperlich, im Raume von andern Einzelwesen unterscheidet und zu diesen in einer aktuellen Beziehung steht, in der sie und ich beständig zeitliche Veränderungen erfahren.

Von diesem Letzteren aber, dem Sein der äusserlichen Beziehung auf Anderes, weiss ich nur durch mein absolutes Fürmichsein, das jenes, das Sein der Beziehung auf Anderes, in sich schliesst als ein Moment seines eigenen Lebens.

Ich weiss also, dass Ich ein Doppelwesen bin: erstens ein körperlich auf Anderes bezogenes Einzelwesen, das unbewusst ist, weil ihm das Fürsichsein mangelt; zweitens ein absolutes Wesen, das nur auf sich bezogen, schlechthin für sich und dadurch Wissen ist.

Ich weiss ferner durch die Erfahrung, dass mein unbewusstes Dasein als Körper unter Körpern einer realen, nicht von mir verursachten Wirklichkeit angehört und die stete Voraussetzung bildet meines Fürsichseins oder Wissens, kraft dessen Ich idealer nachschöpferischer Inbegriff der Wirklichkeit bin.

Ich bin also ein unbewusstes Einzelwesen, dem das Vermögen inne wohnt, nicht zwar real aber ideal, als absolutes Wesen schlechthin für sich da zu sein und dadurch von sich zu wissen; weil jedoch mein reales Einzeldasein dabei stets voransteht, so kann mein absolutes Dasein immer nur durch ideale Verneinung meines Einzeldaseins, mein Wissen immer nur durch ideale Aufhebung meines Unbewusstseins entstehen und niemals weiter reichen, als diese Negation in der That vollzogen wird.

Indem Ich durch die Funktion des Geistes als absolutes Wesen für mich da bin, erfahre ich damit mehr von mir, als die sinnliche Anschauung mir verrathen hat: ich erfahre, dass ich nicht nur ein Einzelwesen, sondern zugleich das Absolute bin, das Absolute aber nicht in urschöpferischer Thätigkeit, sondern als Funktion eines Einzelwesens, das durch Verneinung seiner Negativität die schlechthin positive Substanz, die in allen Einzeldingen lebt, in Thätigkeit setzt und damit für sich selbst als Allwesen und Mikrokosmos da ist.

Indem der Mensch als absolutes Wesen für sich da ist, erkennt er zugleich, wenn seine Negation des Nichtwissens dazu ausreicht, dass und inwiefern er das Absolute sowohl ist, als nicht ist: er ist es, weil und insofern er im Wissen

das Nichtabsolute, das Einzelsein, aufhebt, er ist es nicht, weil er nur durch Aufhebung des Nichtabsoluten sich dazu erheben kann, nicht aber es ursprünglich ist. Allein, so weit er das absolute Leben thatsächlich vollzieht, stellt er damit nicht nur sich selbst, sein Wissen, sondern nothwendig zugleich das Sein schlechthin und die ihm immanente schöpferische Weltursache dar, denn anders kann sich das Absolute überhaupt nicht, mithin auch nicht im menschlichen Geiste manifestiren. Darum hat das menschliche absolute Leben durchaus die zwei Seiten, dass es subjektiv und objektiv, jedes von beiden aber ganz ist, es ist durch und durch subjektiv, weil es die Funktion eines Einzelwesens, es ist ganz und gar objektiv, weil es nothwendig zugleich Darstellung des Alls ist. Das Verhältniss des Subjektiven und Objektiven wird als Gegensatz aufgefasst, so lange der Mensch sich nur als Einzelwesen kennt, als Einheit erst begriffen, wenn ihm sein absolutes Wesen zum Bewusstsein gekommen ist.

In der Erklärung des menschlichen Geistes, dass das Wissen Fürsichsein und von jeder Beziehung auf Anderes frei ist, liegt, dass das Wissen nur dem absoluten Ansich zukommen kann, denn das relative Ansich der einzelnen Dinge ist eben nicht Fürsichsein sondern körperliche Beziehung auf Anderes. Indem also der menschliche Geist durch sein Dasein thatsächlich das Wissen konstatirt, bekundet er damit, dass der Mensch, insofern er weiss, das absolute Ansich ist und als solches nicht nur sich sondern auch das Sein schlechthin erkennt.

Er bekundet ferner, dass das absolute Ansich der schöpferische Grund und das immanente Leben alles relativen Ansich, d. h. der Natur ist; er bekundet es, indem er die Natur in sich und als sein eigenes Leben hervorbringt in einer idealen Nachschöpfung, die, so weit darin die Auf-

hebung seines Unbewusstseins reicht, nothwendig mit der realen Urschöpfung identisch ist.

Das sich selbst wissende Absolute erklärt damit die Natur für sein eigenes Leben in der Form des relativen Daseins, in welchem nothwendig das Wissen negativ, unbewusst werden muss, aber nur für die in der Relativität befangenen Einzelwesen, nicht für das Absolute, das in ihnen lebt, als ihre immanente Ursache.

Das absolute Ansich ist seinem Wesen nach nothwendig Wissen, denn es müsste in seiner schöpferischen Bewegung zerfliessen, wenn es nicht ewig auch Zurückbeziehung auf sich d. h. Fürsichsein oder Wissen wäre.

Das absolute Ansich und das Wissen sind dasselbe, von zwei Seiten angesehen. Das absolute Ansich ist nothwendig Wissen und das Wissen nothwendig Identität mit dem absoluten Ansich, beides zusammen das absolute Selbst.

Das absolute Selbst ist Subjekt-Objekt in Einem, Sein und Wissen in lebendiger Einheit und Identität. Das Wissen ist sonach die ewige Eigenheit des Seins, und ein Sein ohne Wissen kann nicht gedacht werden. So wenig man mit ursprünglichen Atomen etwas Vernünftiges denkt, so wenig hat man an einer unbewussten Substanz und deren Emanationen einen lebendigen Begriff. Wahrhaft kann die Substanz nur gedacht werden als für sich seiender Wille, der sich aus sich selbst bewegt und damit sich und sein immanentes Sein verwirklicht. In dieser für sich seienden Bewegung ist das ewige Leben beständig Substanz, die sich selbst fühlt, und Form, in der es seinen selbstschöpferischen Process vollzieht und weiss.

So kann auch der wissende Mensch nur sein als Subjekt-Objekt, als die weltschöpferische Substanz, die rein sich selbst fühlt, will und weiss. Aber sein Geist ist nicht das reale urschöpferische Leben, sondern das ideale nach-

schöpferische, das aus der Verneinung seines realen Unbewusstseins hervorgeht und niemals weiter, als diese Verneinung reicht.

Darum ist auch sein geistiges Leben kein vollkommenes, sondern ein unendlicher Trieb, es zu sein, und sein Selbstgefühl ist immer nur in gewissem Masse positiv oder Wohlsein, andererseits aber negativ oder Unlust. Über seine Schicksale, die aus seinem unbewussten Leben, der Wirklichkeit, fließen, hat er keine Macht, aber die Kraft seines Willens, die Quelle seiner Erkenntnis und seiner freien Einwirkung auf die reale Welt, gehört ihm allein an und ist unendlich.

Wie er nun diesen Willen in Erkenntnis und That bewährt, immer dabei sich als das Absolute und das Absolute nach seinen verschiedenen Momenten, wie sie bei der Analyse des Begriffs der Kausalität hervorgetreten sind, erkennend, soll jetzt, wenigstens in den Grundzügen, dargestellt werden.

A. Der logische Geist.

Nichts spricht beredter dafür, dass das Sein eine lebendige Einheit ist, als der ihm eigene logische Charakter. Alles in der Welt ist Einzelnes und der zeitliche Verlauf der Wirklichkeit eine Reihe schlechthin einziger Thatsachen. Alles Einzelne aber und jede einzelne Thatsache ist immer zugleich ein Allgemeines, ein Nicht-Einzelnes, ein ewiger Modus des Allseins. Diese Zweiseitigkeit des Seins ist nur möglich, wenn es als lebendige All-Einheit gedacht wird, die sich selbst zur Vielheit bestimmt und jedem Einzelnen zugleich als Allgemeines innewohnt.

Wir folgen nun der Bewegung des Geistes, um ihn in seinem logischen Wesen zu erkennen.

Das absolute Ansich ist an sich selbst schöpferisch, aber nicht durch zeitliche Akte, sondern durch sein ewiges Leben. Es kann auch nicht schaffen, indem es etwas aus sich heraussetzt und als ein Anderes hervorbringt, denn ausser ihm ist nichts und kann nichts sein, und alles Leben ist nur Modifikation seines Selbstseins. Sein Schöpfungsprincip ist die Negation, durch die es vermögend ist, sich in sich selbst zu einer Vielheit von Einzelwesen zu bestimmen und zu gestalten, aber nicht derart, dass es in dieser Vielheit untergeht, sondern so, dass es in ihr und in jedem Einzelwesen das immanente Leben ist, ohne welches kein Ding auch nur einen Augenblick bestehen kann.

Seine schöpferische Negation oder die Form, in der es seine Selbstgestaltung zu Einzelwesen vollzieht, ist der Raum und die bestimmte Räumlichkeit aller Körperlichkeit, in der die einzelnen Dinge sich von einander ausschliessen und unterscheiden. Aber diese Form ist nichts Selbständiges, sie ist nur die Negation der absoluten Innerlichkeit, die das jedem Einzelwesen substantiell innewohnende Ansich vollzieht, um in Individualgestalten für sich da zu sein und zu leben.

Das absolute Ansich ist kraft seiner ewigen schöpferischen Selbstunterscheidung als Körperwelt da und vollzieht in dieser sein zeitliches Leben, die aktuelle Beziehung der Einzelwesen auf einander, aber es wird im Raume und in der Zeit nur wirklich, was es von Ewigkeit und in jedem Augenblicke unwandelbar an sich ist. Absolut an sich ist das alleine schlechthin positive Leben, dessen ewiges Wesen es ist, sich in Einzelgestalten zu differenciren, in deren jeder es sich als ein schlechthin einziges individuelles Leben und nothwendig zugleich als eine bestimmte Potenz, ein Modus

seines unendlichen schlechthin positiven Allseins darstellt. Dies sind die ewigen Momente des schöpferischen Lebens: das absolute Ansich kann seine Selbstunterscheidung nicht vollziehen, ohne in dem Unterschiedenen seine positive Allkraft des Lebens in einem gewissen Masse zu bejahen, aber auch nicht, ohne sich in realen Individuen, die Träger dieser Modalitäten der Allmacht sind, darzustellen. Die Modalitäten der Allkraft (die Begriffe) sind nicht Schöpfungen sondern Schöpfungskategorien, die für die wirkliche Schöpfung, die Selbstbestimmung des Ansich zu realen Einzelwesen, massgebend sind. Jedes Einzelwesen ist schlechthin individuelle Einzigkeit und Exemplar einer allgemeinen Schöpfungskategorie zugleich und in einem Wesen. Das Leben der Einzelwesen und ihre aktuelle Beziehung auf einander, die Wirklichkeit, vollzieht sich durchaus individuell und durch schlechthin einzige Thatsachen, aber es kann nichts darin vorkommen, weder im Einzelnen noch im Ganzen, was den Allgemeincharakteren der Einzelwesen, den Schöpfungskategorien, die sie repräsentiren, widerspräche oder nicht darin begründet wäre, denn diese Allgemeincharaktere bestimmen für die Einzelwesen das Mass, in dem ihnen die positive Allkraft, die Potenz des Lebens, inne wohnt, und Alles, was aus ihnen erfolgt, kann nur Ausdruck dieser Potenz, obwohl andererseits schlechthin individueller Ausdruck derselben, sein.

Alles Einzelne ist daher immer zugleich das Allgemeine in einer bestimmten Modalität, Begriff, und deshalb ist das einerseits rein thatsächliche Sein durchweg begrifflich bestimmt, logisch. Es würde keine Logik geben, wenn das Sein nicht selbst logisch wäre; die formale Logik ist sich nur nicht bewusst, dass ihre abstrakten Denkgesetze nichts Anderes sind, als der todte Niederschlag des lebendigen Seins.

Es ist die Logik des Seins, deren Wesen wir hier zu erkennen suchen.

Das Grundgesetz der Logik ist, dass das Sein eine lebendige Einheit, dass die Vielheit nicht an sich sondern eine Daseinsweise der Einheit ist. Die Einheit ist die Ursache der Vielheit, aber nicht die äusserliche und vorübergehende, sondern die immanente und perpetuirliche Ursache. Die Einheit ist von Ewigkeit Vielheit in Raum und Zeit, und die Vielheit und Alles, was aus ihr erfolgt, kann keinen Augenblick leben ohne die innewohnende, ewig an sich seiende Einheit. Die Einheit ist das ewige Leben, das in seiner schöpferischen Bewegung, Selbstunterscheidung, nichts Neues und Anderes hervorbringt sondern entfaltet, was es ist, in Raum und Zeit verwirklicht, was es der Möglichkeit, der Lebenspotenz nach, an sich ist. Alle Individuen, die möglich, d. h. in der absoluten Lebenspotenz der All-Einheit begründet sind, sind von Ewigkeit her im Raume wirklich und vollziehen in demselben durch ihre aktuelle Beziehung auf einander die zeitliche Fortbewegung des ewigen Lebens. Die lebendige schöpferische Einheit ist in Raum und Zeit nur Verwirklichung der in ihr liegenden ewigen und unveränderlichen Unterscheidungsmöglichkeiten. Jedes Individuum hat wirkliches Dasein, weil die All-Einheit ihre Gestaltungskraft in ihm auf eine einzige und nothwendige Weise bethätigt und in der dadurch bedingten Verneinung des Allseins als sein ewiger Individualcharakter in ihm lebt, so dass nichts in seinen zeitlichen Veränderungen aus ihm erfolgen kann, was nicht in seinem ewigen und unwandelbaren Individualcharakter begründet, an sich, ist. Aber die All-Einheit, die in der Bestimmung zu Individualcharakteren ihr Allwesen verneint, muss es immer dabei auch in einem gewissen Masse bejahen, denn sein Allwesen ist das schlechthin positive Leben, an dem das negativ beschränkte Individual-

leben nothwendig Antheil haben muss, um überhaupt zu leben und da zu sein. Die All-Einheit kann ihre schöpferische Selbstunterscheidung daher nur so vollziehen, dass sie mit der Verneinung zu Einzelwesen immer zugleich Bejahung als Allwesen ist, d. h. in jedem Individuum als Individual- und als Allgemeincharakter in Einem lebt. Sie vollzieht ihre Individualisirung nothwendig nach den in ihrem ewigen Wesen liegenden Unterscheidungsmöglichkeiten ihrer Allkraft, und ist daher in jedem Einzelwesen ein einziges Individuum und Modus des Allgemeinen zugleich.

Der Allgemeincharakter eines Einzelwesens, sein Begriff, bestimmt das ihm innewohnende Mass der positiven Allkraft des Lebens, das er nicht überschreiten kann, sein Individualcharakter die ihm ausschliesslich eigene Weise und Kraft, seine allgemeine Lebenspotenz zu bethätigen. Alles in seinem Leben geschieht auf eine einzige individuelle Weise, aber nichts kann darin vorkommen im Widerspruche mit seinem Allgemeincharakter (Begriff).

So also ist die Wirklichkeit, dass sie durchweg Individualleben und in dem zeitlichen Verlauf eine Reihenfolge schlechthin einziger Thatsachen, Geschichte, ist, nur durch Anschauung wahrnehmbar, zugleich aber in jeder Einzelheit nothwendig bestimmter Ausdruck des Allgemeinen, durch den es gedacht, begriffen wird. Das Sein, von dieser letzteren Seite betrachtet, ist die Logik.

Es ist eben die logische nur die eine Seite des Seins, die ohne die andere, die individuelle, nicht gedacht werden kann. Man kann daher den Begriffen keinen Gegenstand geben, als in den sie repräsentirenden Individuen, und man kann die Individuen nicht denken ohne ihren Begriff.

Die hauptsächlichste Quelle der Unlogik ist, dass die Trennung der beiden Momente mit Verkennung der dialektischen Aufhebung der Trennung festgehalten wird und dann

einerseits Begriffe als Gegenstände behandelt, hypostasirt, andererseits die einzelnen Dinge, ihres Allgemeincharakters baar, als blos einzelne betrachtet werden.

Individuell ist jedes Einzelwesen ein Absolut-Einziges, begrifflich ein Exemplar eines Modus der Allkraft; individuell ist es unvergleichlich, begrifflich steht es zu andern Einzelwesen im Verhältniss der Gleichheit oder der Verschiedenheit, ersteres, insoweit ihr und sein Begriff übereinstimmen, letzteres insoweit dies nicht der Fall ist.

Wie die einzelnen Dinge an sich ewige Willensbestimmungen des Absoluten sind, die die möglichen Daseinsweisen der Allkraft auf eine schlechthin einzige, individuelle Art verwirklichen, so sind sie auch in der Wirklichkeit, ihrer körperlichen Trennung und aktuellen Beziehung auf einander, nur Vollstrecker dieser Innerlichkeit, indem sie in jedem ihrer Lebensakte sich sowohl absolut von einander unterscheiden, als mit einander relativ in faktischen, die räumliche Trennung mehr oder weniger aufhebenden Gleichheitsverhältnissen stehen, und durch Beides zusammen in jedem Augenblicke die ihrem Begriffe und ihrem Individualcharakter entsprechenden Gestalten bilden.

Die verschiedenen Begriffe drücken demnach auch verschiedene Potenzen der Einzelwesen aus, ihre Negativität gegen Anderes relativ aufzuheben, zu andern Einzelwesen in positive Gleichheitsverhältnisse zu treten.

In diesem Sinne bilden die Begriffe oder Allgemeincharaktere eine Stufenfolge, in der jeder höhere Begriff ein grösseres Vermögen der durch ihn bestimmten Individuen, seine negative Vereinzelung aufzuheben, in sich schliesst, und gewähren einen tiefen Einblick in den Zusammenhang der Schöpfungskategorien und das von demselben bestimmte Wesen der Individuen und ihr reales Verhältniss zu einander.

Wir versuchen, diesem Stufengang wenigstens insoweit zu folgen, dass darin die unorganischen, die organischen, und unter diesen die bewussten Lebewesen als eine aufsteigende Reihe von Allgemeincharakteren erkannt werden.

Das absolute Ansich kann seine Selbstunterscheidung, Verwirklichung, nicht vollziehen, ohne sich zugleich zu bejahen und zu verneinen. Um sich zu unterscheiden, muss es sich bejahen, um sich zu unterscheiden, muss es sich verneinen. Darum ist dies das innerste Wesen seines schöpferischen Lebens, dass es sich selbst bejaht in Einzelwesen, deren jedes an sich absolut, einzig, Individuum, jedes aber auch die Negativität an sich trägt, dass es nicht das All-Eine, sondern eins von Vielen ist und jedes von jedem sich absolut unterscheidet. Die Form dieser Unterscheidung ist der Raum, in dem die Individuen, die Innerlichkeit ihres Ansich verneinend, sich äusserlich, körperlich gegeneinander verhalten. Diese Gestalt des Ansich ist die Natur, aber nur von ihrer einen Seite gesehen, denn es wäre das Ende des Lebens, wenn es bei dieser Negativität der Unterscheidung und räumlichen Trennung verbliebe. Aber das schöpferisch ewige Ansich vollzieht diese Verneinung nicht, um darin zu beharren und sich in Einzelwesen aufzulösen, sondern um durch dieselben vermöge ihnen in verschiedenem Masse inwohnender Kraft der Verneinung der Verneinung die andere Seite der Natur, das positive Verhältniss der Einzelwesen zu einander, in Thätigkeit zu setzen und dadurch das ewige Leben in der Fülle seiner Gestaltungskraft zu verwirklichen.

Es ist das Leben der Natur, dass in ihm die Einzelwesen ihre Negativität gegen einander beständig behaupten und auch relativ aufheben, dass sie nur beides zumal und eines ohne das andere nicht sein können. Die Einzelwesen in ihrer Negativität gegeneinander sind der ewige lebendige Grund der Natur, sie bewirken Alles, was in der Natur

vorgeht, aber sie bewirken es nur, indem und insofern sie ihre Negativität gegen einander aufheben. Darum kann ihr positives Leben wahrhaft nur als Aufheben ihrer Negativität erkannt werden und nach den daraus sich ergebenden charakteristischen Merkmalen:

sie heben die Ausserlichkeit, in der sie sich negativ gegen einander verhalten, zu relativer Verinnerlichung und die Wirkungslosigkeit die durch ihr negatives Verhalten gegen einander bedingt ist, zu relativem Zusammenwirken auf.

Darauf beruht alle Formbildung in der Natur: verschiedene oder gleichartige Einzelwesen verbinden sich je nach ihrer durch ihr inneres Wesen bestimmten positiven Beziehung zueinander zu einem gesellschaftlichen Leben, indem sie nach innen sich zusammen schliessen, mehr oder weniger sich räumlich anziehend oder durchdringend, und nach aussen eine geformte Masse bilden. Sie bewahren diese Verbindungen nach innen und Gestaltungen nach aussen, so lange sie nicht äusserlich mechanischen Kombinationen begegnen, durch die sie ihrem Wesen entsprechend genöthigt werden, ganz oder theilweise in neue Verbindungen einzugehen und neue Gestalten zu bilden. Alles ist in steter Bewegung, und, sofern in dieser Bewegung Verbindungen und Gestalten auf längere oder kürzere Dauer wesentlich festgehalten werden, geschieht es nicht, weil die Bewegung ruht, sondern weil und insofern die wirkenden Einzelwesen in der Lage sind dieselben gleichmässig zu vollziehen. Alle Zustände, die aus dieser Bewegung hervorgehen, sind mehr oder weniger der zeitlichen Veränderung unterworfen, ewig darin sind nur die wirkenden Einzelwesen, die gemäss ihrem unveränderlichen Ansich und ihren in demselben der Möglichkeit nach begründeten verschiedenen aktuellen Beziehungen zu andern Einzelwesen sich verbinden und trennen, positiv zusammenwirken, negativ

sich von einander ausschliessen, und immer von neuem Gestalten bilden.

Von dem individuellen Verlauf dieser Bewegung, der nur in einer continuirlichen Reihe schlechthin einziger Thatsachen sich manifestirenden Geschichte, sehen wir hier ab, um nur die unveränderlichen Allgemeincharaktere der darin wirkenden Einzelwesen nach ihren wesentlichsten Unterschieden in der unorganischen Natur, den Organismen und dem Bewusstsein zu betrachten.

In der angegebenen Reihenfolge tritt uns ein aufsteigender Stufengang von Potenzen der Gestaltenbildungskraft entgegen, die sich von einander nach dem Masse ihres Vermögens unterscheiden, durch Verinnerlichung d. i. Aufhebung der äusserlichen Negativität gegen Anderes die schöpferische Urkraft des Ansich zu bethätigen.

In der unorganischen Natur schliessen sich die ihr angehörigen Einzelwesen mit anderen gleichartigen oder verwandten Einzelwesen in grösster Mannigfaltigkeit zu mehr oder weniger innigen Verbindungen zusammen und bilden nach aussen hin Gestalten in den ihrem Wesen entsprechenden gesetzlich bestimmten Formationen, aber sie erscheinen niemals als Individuen, nur in Massen, und allein die rechnende und experimentirende Wissenschaft kann ihren Spuren, den Molekularbewegungen, zu folgen suchen.

Das nun ist das höhere in den organischen Bildungen hervortretende Vermögen der Verinnerlichung und Gestaltungskraft, dass in ihnen ein Individuum sich Bestandtheile der Aussenwelt, die dazu geeignet sind und ihm darin entgegenkommen, verinnerlicht und im Verein mit ihnen und nach seinen Bestimmungen seine Organe und im Ganzen seinen Leib bildet, mit dem er der Aussenwelt in bestimmter Form als ein Individuum gegenüber tritt, auf sie wirkt und Einwirkungen von ihr empfängt.

Es ist endlich wiederum ein höheres Vermögen der Verinnerlichung, das die des Bewusstseins fähigen organischen Wesen mit demselben bethätigen. Im Akte des Bewusstseins hebt das organische Wesen sein Verhältniss zur Aussenwelt für sich, nicht in der Wirklichkeit, durch völliges Insichgehen gänzlich auf und erschafft diese Aussenwelt in sich und für sich von neuem. Das in seiner schöpferischen Identität und seinem absoluten Fürsichsein allwissende Ansich verneint sich in der Natur, in dem äusserlichen Verhältnisse der Einzelwesen zu einander, zum Unbewusstsein und nur in den thierischen Organismen lebt es mit der Kraft, seine Äusserlichkeit, sein Verhältniss zu Anderem, gänzlich zu verneinen und damit absolut für sich d. h. wissend zu sein.

Das absolute Ansich ist seinem Wesen nach schöpferisches Leben oder lebendiges Allsein, und, wo immer in der Welt durch totale Verneinung der Beziehung auf Anderes das absolute Fürsichsein aufsteigt, da offenbart es sich als schöpferisches Allsein, als lebendiger Inbegriff alles Seins. Das absolute Ansich der organischen Wesen, das die Quelle ihres Bewusstseins ist, ist identisch mit dem urschöpferischen Ansich, aber es ist immer nur da durch Verneinung seines relativen, unbewussten Ansichseins und folgeweise nur insofern, als es diese Verneinung vollzieht und es ist nicht urschöpferisch sondern nachschöpferisch, d. h. es stellt das vorhandene Sein in sich dar und weiss von ihm, weil und insoweit es sich mit ihm identificirt. Darum ist all sein Wissen immer an sein unbewusstes Verhältniss zur Aussenwelt und an die Eindrücke, durch die letztere sich seinen Sinnen mittheilt, gebunden, und es muss nothwendig nach diesen ihm von aussen zufließenden Informationen die Welt bilden, einen wechselnden Mikrokosmos, der immer nur die ihm sinnlich sich offenbarende Aussenwelt

darstellt, immer aber auch ein totaler Inbegriff ist. Dies ist die Erfahrung, die jederzeit nothwendige erste Stufe des organischen Bewusstseins, auf der die Dinge nur als einzelne in körperlicher Ausserlichkeit erscheinen, das Ansich aber, das, sie bildend, sich zugleich in ihnen verneint, verborgen bleibt. Im Menschen erst kommt kraft einer höheren Potenz der Verinnerlichung das Ansich zu sich selbst, indem es die Verneinung, der es in der Erfahrung unterliegt, aufhebt und nun für sich selbst da ist als Ichheit, schöpferischer Wille, der die Erfahrungswelt frei aus sich und in sich erschafft und ihr als selbstbewusster Grund immanent ist. Der Mensch ist ein Einzelwesen mit der inneren aus sich selbst entspringenden Kraft, durch Verneinung seiner Vereinzelung als absolutes Ansich für sich da zu sein und als solches sich auch wiederum durch den Thatwillen in seiner Aussenwelt zu verwirklichen in einer unendlichen, in der Zeit fortschreitenden Bewegung.

Es hat sich hiermit gezeigt, dass aus dem Negativen nichts Positives, aus dem niederen kein höheres Sein, hervorgehen kann, sondern dass das ewige Ansich das allein Positive ist, das durch Verneinung der Verneinung alle Gestalten bildet und die zeitliche Bewegung in der Wirklichkeit vollzieht, und somit auch jedes Einzelwesen zum Leben und Wirken nur durch die ihm von Ewigkeit innewohnende, aus seinem Individual- und Allgemeincharakter fliessende Potenz des Ansich bestimmt und befähigt ist. Das ist ein Fundamentalsatz der Logik; unlogisch aber ist die Annahme, dass aus den zeitlichen Veränderungen, die immer nur das Verhältniss der Dinge zu einander ergreifen, neues Sein entstehen, dass ein Ding werden könne, was es an sich nicht ist; unlogisch ist es, aus dem unwandelbaren begrifflichen Verhältniss des Unorganischen, des Organischen und des thierischen und menschlichen Geistes in seinem nothwendigen

gesetzlichen Zusammenwirken ein veränderliches Produkt der Zeit zu machen.

Es bleibt noch zu erörtern, welche Stelle im menschlichen Geiste das logische Erkennen, das Denken, einnimmt.

Die ewige Selbstunterscheidung des absoluten Ansich bringt es mit sich, dass es sich in jedem Einzelnen als ein schlechthin einziges Wesen, Individuum, bejaht, in jedem aber auch als einen Modus seiner Allkraft, Begriff, denn aus der Allkraft fließt alles Leben, und, ohne in gewisser Weise die Allkraft zu sein, könnten die Einzelnen überhaupt nicht leben. Aber nur das absolute Ansich, das in seiner schöpferischen Bewegung für sich selbst da ist, kann auch das Allgemeine, als das es jedem Einzelwesen immanent ist, erkennen als seine ewigen Schöpfungskategorien, nach denen allein es sich in Individuen und durch dieselben unterscheiden und verwirklichen kann und will. Nur das absolute Ansich, das als schöpferischer Wille für sich selbst da ist, erkennt sowohl die Individual- als die Allgemeincharaktere der Dinge, erkennt sie als einander nothwendig bedingende Momente seiner eigenen schöpferischen Bewegung.

Darum giebt es für den menschlichen Geist in der Erfahrung, die ihm nur das Einzelne offenbar macht, keinen Begriff, und aus der Erfahrung, obwohl sie stete Grundlage all seines Wissens ist, kann er logisches Erkennen nicht gewinnen. Erst durch Verneinung seiner empirischen Gebundenheit und als freier selbstbewusster Schöpfer der Erfahrungswelt ist er für sich selbst da als die Dinge nach seinen ewigen immanenten Kategorien bestimmend und erkennt die Kategorien in den Dingen und die Dinge als nothwendige Verwirklichungen der Kategorien, und dies Erkennen ist nichts Anderes, als das schöpferische Selbstsein des Geistes, der alle Unterschiede als seine Momente und in Identität mit sich vollzieht und sie dadurch weiss.

Der menschliche Geist kann nicht denken, ohne in den Formen der Erfahrung, Raum und Zeit, Gegenstände, Einzelnes, hervorzubringen. Ob er aber denkt und wie weit er damit reicht, hängt von seinem Willen und seiner Kraft ab, nämlich dem Willen und der Kraft, sich bei der Hervorbringung des Einzelnen seiner selbst als des Hervorbringenden und der nothwendigen Willensbestimmungen, nach denen allein er dies oder jenes Einzelne hervorbringen, sich selbst dazu bestimmen kann, bewusst ist. Vermöge dieser nothwendigen Willensbestimmungen oder Begriffe erkennt der menschliche Geist alles Einzelne nach seinem Wesen oder Allgemeincharakter, er erkennt nicht die Begriffe aus den Dingen sondern die Dinge aus dem Begriff. Indem er Einzelnes der Erfahrung entsprechend hervorbringt oder sich dazu bestimmt, ist er, wenn er denkt, auf sich, das hervorbringende Ansich, aufmerksam und wird sich der nothwendigen allgemeinen Willensbestimmung bewusst, ohne die das hervorzubringende Ding für ihn nicht da sein kann, die das Wesen dieses Dinges ausmacht. So bestimmt der denkende Geist, indem er Vorstellungen bildet, in einer rastlosen Bewegung diese Vorstellungen nach ihrem Begriff, ihrem logischen Charakter, und urtheilt danach, was sie sind, und in wie fern sie gleich oder verschieden, je nachdem sie gleichen oder verschiedenen Modalitäten, engeren oder weiteren Kreisen, abstrakteren, leereren, oder mehr konkreten, erfüllteren Selbstbestimmungen des Begriffs angehören. Aber in all diesen Urtheilen spricht er nur aus, was er thut.

B. Der ästhetische Geist.

Der Geist ist das absolute Selbst und Ansich, dessen ewiger schöpferischer Wille es ist, sich zu individualisiren. Kraft seines schöpferischen Willens und Vermögens ist das

Absolute von Ewigkeit für sich selbst da als der räumliche Inbegriff von Einzelwesen, die sich körperlich von einander unterscheiden und in aktueller Beziehung zu einander ihr ewiges Wesen in zeitlich veränderlichen Zuständen und äusserlichen Erscheinungen bethätigen. Aber in dieser Selbstverwirklichung ist der schöpferische Wille nur da, weil er in ihr lebt, weil er sich von Ewigkeit und in Ewigkeit zur Vereinzelung bestimmt und in jedem Einzelwesen als Individualwille dessen lebendige Substanz ausmacht. Jedes Einzelwesen ist der schöpferische Wille selbst, insofern sich dieser zu einem individuellen Dasein bestimmt, aber diese schöpferische Selbstbestimmung ist nicht eine transiente, durch welche die Individualwillen aus dem Allwillen herausgesetzt, von ihm losgelöst werden, sondern eine ewige perpetuirliche, in der der Allwille seine Selbstunterscheidung zu Individualwillen vollzieht. Das Einzelleben ist nicht geschaffen, sondern es wird fortwährend geschaffen, und nur dadurch, dass es geschaffen wird, ist es da; der schöpferische Wille aber ist nicht sporadisch und beliebig in seiner Individualisirung, sondern Alles, was er schaffen kann, schafft er auch, und jedes Einzelwesen, das in seinem Wesen der Möglichkeit nach begründet ist, ist er auch von Ewigkeit her in Wirklichkeit.

Das Absolute, das als sich individualisirend für sich selbst da ist, ist der ästhetische Geist. Er ist immer zugleich logischer Geist, denn der schöpferische Wille will seine Allgemeinheit nur einerseits zu Individualwesen verneinen, andererseits aber in ihnen und durch sie bejahen, und darum bestimmt er sich im Individualwillen immer zugleich zu einem Modus des Allgemeinen, der in jedem individuellen Lebensakte nothwendig zum Ausdruck kommen muss. Der logische und der ästhetische Geist sind nur die sich gegenseitig bedingenden Momente des schöpferischen Willens,

deren keines ohne das andere sein kann, sie sind beide ein Geist, aber der menschliche Geist trennt sie, indem er sie abwechselnd vor- und zurücktreten lässt und im Denken vorzugsweise den logischen, in der schöpferischen Individualisierung den ästhetischen Geist in Thätigkeit setzt.

Dass der Wille rein aus sich schöpferische Ursache von Individualgestalten im Rahmen des Raumes ist, dessen ist der menschliche Geist durchaus selbstgewiss. Er unterscheidet in jedem Augenblicke, was er in der Erfahrung, durch äussere Einwirkungen bestimmt, vorstellen muss, und was er frei sich einbildet, weil er es will. Und diese Einbildungskraft ist nicht ein müssiges Spiel, sie entspringt aus dem unendlichen Triebe des Willens, seine äussere Bestimmtheit zu verneinen und dadurch für sich selbst da zu sein als die absolute nachschöpferische Ursache alles Individuallebens. Der menschliche Wille schafft nur in Bildern, der göttliche in realen Gestalten, aber es ist derselbe Wille, der das Eine und das Andere thut, das Absolute, das sich individualisirt, das, sich selbst determinirend, in jeder Einzelgestalt, als die es im Raume da sein und sich von anderen Einzelgestalten unterscheiden will, lebt und in Körperform darstellt, auch alle zeitlichen Wandlungen der Gestalten, die aus dem Zusammenwirken von Einzelwesen zu geformten Massen hervorgehen, als seine Gestaltungen bewirkt und erkennt.

In der Erfahrung ist der menschliche Geist als das Determinirende nicht für sich da, sondern nur als das Determinirte, sowohl subjektiv als objektiv, und daher giebt es in der Erfahrung ebensowenig ästhetischen als logischen Geist. Erst, indem der menschliche Geist die Bestimmtheit, der er in der Erfahrung Folge leisten muss, verneint, ist er für sich da als absolut selbstbestimmend, als schöpferischer Wille, als das Determinirende, aus dem alles Determinirte

seinem Wesen nach erkannt wird. Nicht schon durch Anschauen der Dinge bestimmt der menschliche Geist sie ästhetisch d. h. ihrem Individualcharakter nach, sondern erst durch ihre nachschöpferische Hervorbringung, durch die sie ihrem Grunde und Wesen nach erkannt werden. In dieser Hervorbringung verschwindet der Gegensatz von Anschauendem und Angeschautem, Subjekt und Objekt, und es ist nur noch allein da der schöpferische Wille, der jedes einzelne Ding selbst ist und als solches im Raume erscheint, weil er sich selbst zu dieser relativen Daseinsweise bestimmt. Er bestimmt sich in jedem einzelnen Dinge zu einem Modus seiner Allkraft, Allgemeincharakter — das ist der Geist von seiner logischen Seite — und er bestimmt sich in jedem zugleich in einer schlechthin einzigen Modifikation seiner selbst, einem Individualcharakter — das ist der Geist von seiner ästhetischen Seite. Dieses Leben des schöpferischen Willens und die ästhetische Erkenntniss der Dinge nach ihrem Individualcharakter ist ein und dasselbe.

Für den menschlichen Geist ist das Begründete, die in der Erfahrung ihrer äusseren Erscheinung nach gegebenen einzelnen Dinge, immer zuerst da, das Begründende, das sie durch nachschöpferische Thätigkeit ihrem Wesen nach erkennt, erst an zweiter Stelle. Darum erstrecken sich die ästhetischen Urtheile immer zunächst auf das in der Erfahrung Gegebene, aber sie beschränken sich nicht darauf. Zwar ist der schöpferische Wille des Menschen durchaus nachschöpferisch und er kann Gegenstände nur unter der Voraussetzung und nach Analogie der Erfahrung bilden, aber er ist dabei nicht an die nach Ort und Zeit durch die sinnliche Erfahrung bestimmten Gegenstände gebunden, er steht jederzeit als das Freischöpferische darüber, das dieser Schranken enthoben ist und eine Welt aus sich erzeugt.

Auf dieser unendlichen Schöpferkraft des Geistes und

ihrem Verhältniss zu den einzelnen Schöpfungen beruhen sowohl die ästhetischen Werthurtheile, als die Kunst.

Wenn der menschliche Geist die Erfahrungswelt anschaut, so erblickt er darin überall Individualgestalten, er erblickt sie, weil er sie schafft, nachschöpferisch bildet und sie dadurch als Verwirklichung des schöpferischen Willens, der sich zu verschiedenen Individualwillen determinirt, erkennt. Der Geist trifft bei dieser nachbildenden Thätigkeit keine Auswahl unter den Gegenständen, er will alle Individualgestalten erkennen, das ist sein Wesen, aber er schätzt darum nicht alle als von gleichem ästhetischen Werthe. Der Massstab, nach dem er diese Schätzung vornimmt, ist er selbst, das freie absolute Ansich. Der schöpferische Wille ist absolute Freiheit, der determinirte Individualwille ist relative, in bestimmter Gestalt erscheinende Freiheit; die erscheinende Freiheit ist den Angriffen von aussen ausgesetzt und als Erscheinung, nicht ihrem Grunde nach, der Vergänglichkeit mehr oder weniger unterworfen; so lange sie aber ihr Wesen in der Wirklichkeit behauptet, offenbart dieses sich darin, dass es eine Gestalt an sich, ein in sich geschlossenes Ganzes bildet. Jede Individualgestalt ist eine Erscheinung des Willens, eine jede hat aber auch diese Negativität an sich, dass sie das Ansich des Willens, die Freiheit, nur in einem gewissen Masse darstellt. Dieses Mass der in einem relativen Ansichsein erscheinenden Freiheit ist das Kriterium unserer ästhetischen Werthurtheile. Wenn dieses Mass in einem Dinge ein hohes ist, so nennen wir das Ding schön und eben so finden wir ein relatives Ganze, das von verschiedenen Bestandtheilen gebildet wird, z. B. eine Landschaft, schön, wenn diese Bestandtheile dem Gesamtcharakter des Ganzen entsprechen und ihn in harmonischem Zusammenwirken zum Ausdruck bringen; überall aber, wo uns die negative Seite des Individuellen, Unfreiheit,

Abhängigkeit von Anderem, Widerstreit der Bestandtheile eines Ganzen gegen einander, grosse Dürftigkeit von Individualgestalten, entgegentritt, finden wir dies unschön, oder bei besonders starkem Hervortreten dieser Negativität hässlich.

Das positive Moment der Schönheit ist die in Individualgestalt sich offenbarende Freiheit, als solche aber erscheint sie immer nur in einer relativ beschränkten Weise, und darum giebt es keine vollkommene Schönheit. Absolut ist nur die schöpferische Freiheit selbst, ihr ist aber auch keine Grenze in ihrer zeitlichen Selbstentfaltung gesteckt, und der Mensch hat von ihr immer neue Offenbarungen des Schönen zu erwarten und darf keine derselben als eine höchste und perfekte betrachten.

Doch nicht blos in der Erfahrung abzuwarten hat der menschliche Geist die Offenbarungen des sich individualisirenden Willens; er ist selbst freie Schöpferkraft, die auch unabhängig von der Erfahrung individuelles Leben darstellt, und dieser Schöpferkraft entspringen die Werke der Kunst.

Der menschliche Geist erblickt die Individualgestalten in der Erfahrungswelt, weil er sie schöpferisch bestimmt, aber er unterliegt dabei in zwiefacher Hinsicht einer beschränkenden Negativität. Erstens: er wird sich seines Schaffens nur als eines Anschauers bewusst, weil er gebunden an das in der Erfahrung Gegebene schafft; Zweitens: er ist auch objektiv beschränkt, weil die Erfahrung immer nur ein kleiner, dem Ort, der Zeit und dem Inhalt nach bestimmter Ausschnitt aus der Totalität des Seins ist.

Damit giebt sich der Geist, das absolute schöpferische Ansich, nicht zufrieden und er thut einen neuen Schritt in der Aufhebung seiner Negativität. Es beruht ja das Leben des Geistes im Menschen durchweg darauf, dass er in seiner stufenweisen Bewegung jedesmal ein negatives Dasein, ein Unbewusstsein, verneint, und, wie er zu allererst sein unbe-

wusstes Naturleben verneint und nach sinnlichen Bestimmungen die Erfahrungswelt erbaut, dann, die sinnliche Bestimmtheit verneinend, selbstbestimmend die Erfahrungswelt in Individualgestalten anschaut, so verneint er nun sein Gebundensein durch die Erfahrung, um freischöpferisch Individualgestalten und Individualleben in Thun und Leiden aus sich hervorzubringen oder vielmehr sich selbst darin darzustellen.

In dieser Thätigkeit, der künstlerischen Selbstoffenbarung ist der Geist der gegenständlichen, örtlichen und zeitlichen Bestimmtheit der Erfahrung enthoben, und er weiss auch, dass das von ihm Hervorgebrachte nicht Wirklichkeit, sondern ideales Produkt von ihm, er selbst in selbstgeschaffenen Gestaltungen ist. Damit widerspricht er der Erfahrung, aber nicht um etwas Neues, ganz Anderes, als die Erfahrung darbietet, zu schaffen, sondern vielmehr um das in der Erfahrung Gegebene frei von den Schranken der Erfahrung und kraft einer höheren Potenz der schöpferischen Freiheit hervorzubringen. Die Erfahrung ist die allezeit erste und stets fliessende Quelle auch für den frei-schöpferischen Geist, er kann nichts, was ihm nicht irgendwie in äusserer oder innerer Erfahrung als Material für seine Schöpfungen gegeben ist, hervorbringen, aber er bringt das ihm in der Erfahrung Gegebene mit einer höheren Kraft der Freiheit und darum, weil die Freiheit die schöpferische Ursache alles individuellen Lebens ist, in einer höheren Wahrheit hervor, er sieht sich selbst und die Welt in einem Lichte der Freiheit, das in der Wirklichkeit ihm nicht leuchtet.

Die Kunst ist ein Leben des menschlichen Geistes, in dem er sich beständig der Wirklichkeit entgegensetzt, aber immer auch wieder mit ihr zusammenschliesst, um sie in einer höheren Weise darzustellen; immer von neuem fliesst ihr Stoff aus der Erfahrung zu, und zu immer höherem Fluge regen sich die Schwingen der schöpferischen Freiheit; sie

ist eine unendliche Bewegung, für die es kein Beharren bei etwas Perfektem giebt, und in ihrem steten Streben, Wirklichkeit und Ideal zu versöhnen, bringt sie immer zugleich auch den unvertilgbaren Widerspruch zwischen beiden zum Ausdruck.

An dieser Stelle ist nun auch ersichtlich, dass der moderne Naturalismus mit seiner Forderung recht hat, dass die Produkte der Kunst die lebendigen, charakteristischen Züge, die nur aus äusserer oder innerer Erfahrung geschöpft werden können, an sich tragen müssen, dass schablonenhafte, blutarme Gestaltungen, blasse Typen und traditionelle Charaktere der Kunst nicht Genüge leisten können. Aber es ist auch klar, dass damit nichts Neues gesagt ist; so hat man schon immer gedacht, wenn auch vielfach dagegen gehandelt. Indessen der wesentliche Charakterzug des modernen Naturalismus, der freilich in sehr verschiedenen Schattirungen erscheint, ist auch nicht blos dies, dass er der Erfahrung in der Kunst ihr Recht wahrt, sondern, dass er dies mit einer Einseitigkeit thut, die der andern Seite der Kunst, der schöpferischen Freiheit, Abbruch thut und, wo sie am konsequentesten ist, sich zu einer feindlichen Ablehnung der Freiheit steigert. Es soll dann nur noch die Wirklichkeit gelten, es soll das Licht der Freiheit ausgelöscht, es soll der Mensch nur noch als Individuum und in Abhängigkeit von seinem Milieu betrachtet werden. Damit ist die Kunst im Herzen getroffen, ihre erlösende und befreiende Kraft gebrochen, und der Mensch selbst vom Standpunkt eines Schöpfers zu einer blossen Kreatur heruntergedrückt. Den Menschen, dessen schöpferisches Freiheitsbewusstsein nicht erstickt ist, können nur Werke der Kunst befriedigen, die zugleich mit der realen Wahrheit die schöpferische Freiheit, die alles Individuelle erschafft und jedes nach seinem ästhetischen Werthe würdigt, zum Bewusstsein und zum Ausdrucke bringt; die Produkte des konsequenten Naturalismus aber, die ihn

an die Wirklichkeit ketten wollen und sein Freiheitsbewusstsein befehlen, sind ihm eine Qual, er kann darin nur einen Missbrauch der Kunst erblicken, die ihre eigene Seele zu platter Wirklichkeit oder gar in den Schlamm des Gemeinen hinabdrückt.

Völlig begreifen kann man den modernen Naturalismus erst, wenn man ihn im Zusammenhange mit dem modernen Geiste überhaupt, wenn man ihn als die Erscheinung des modernen Geistes auf ästhetischem Gebiete auffasst. Das Charakteristische des modernen Geistes ist, dass er das Absolute verneint und nur Einzelnes und Individuelles anerkennt. Die aus dem menschlichen Bewusstsein, das sich selbst versteht, fließende Wahrheit besagt dagegen, dass das Einzelne und Individuelle nur da ist, weil das Absolute sich zu diesen Modalitäten seiner selbst von Ewigkeit her selbst bestimmt, und dass auch für den menschlichen Geist das Einzelne und Individuelle nur da ist, weil und insofern er es mit der nachschöpferischen Kraft des Absoluten aus sich hervorbringt. Der moderne Geist hasst das Absolute, weil er es sich nur als Herrn des Individuellen vorstellen kann, er aber die Selbstherrlichkeit des Individuums will. Er verräth damit eine tiefe psychologische Unwissenheit, für ihn haben unsere grossen Denker von Cartesius und Spinoza an vergeblich gesprochen. Das ist der Geist dieser Denker, dass sie die Herrschaft des Absoluten gebrochen und es zum Eigenthum des menschlichen Geistes, zur Quelle seiner Freiheit gemacht haben. So nur auch kann Freiheit sein, denn das Absolute allein ist die Freiheit. Der moderne Geist aber will die Individuen frei machen, indem er das Absolute verneint, obwohl er damit den menschlichen Geist — nicht zwar zerstört, — das vermag er nicht — aber völlig unbegreiflich macht und in seinem höchsten Vermögen, dem einer unendlich fortschreitenden Selbstbefreiung, lähmt.

Dass der konsequente Individualismus am wenigsten zu Freiheit führt, kann man aus Nietzsche's Herrenmoral sehen; der halbe aber, der uns überall umgiebt, in der Literatur, der Kunst, dem Geschäftsleben, der Politik, der Presse, verschuldet es, dass uns auf allen diesen Gebieten fast nur das Kleine begegnet, und der Wille zur Freiheit nur in schwachen Zuckungen bezeugt, dass er noch nicht gestorben ist.

Die Kunst hat keinen Zweck als sich selbst, sie ist die schöpferische Seele, die sich in ihren Gestalten selbst darstellt und genießt. Wenn sie fremden Zwecken dient, wie z. B. in der Herstellung einer Statue zur Ausschmückung eines Raumes oder einer Kirche zur Ausübung des religiösen Kultus, so haben diese fremden Zwecke mit der Kunst nichts mehr zu thun, die Kunst ist allein das Leben der Seele, das sich selbst individualisirt; die hergestellten Objekte, losgelöst von dem schöpferischen Willen, sind nur Naturbestandtheile, keine Kunstwerke, und wenn sie für einen Anderen, als den schaffenden Künstler, Kunstwerke sein sollen, so muss er sie von neuem geistig erschaffen.

Das schöpferische Selbstbewusstsein des menschlichen Geistes, sein eigenes Leben in seinen individuellen Gestaltungen, ist das Wesen der Kunst. Dieses nachschöpferische Leben hat seine Wahrheit und damit seinen Kunstwerth in der Uebereinstimmung, in der es sich nothwendig mit dem urschöpferischen Geiste befindet, so weit es überhaupt da, d. h. aus seiner ihm immer vorausliegenden individuellen Bestimmtheit hervorgegangen ist.

Der menschliche Geist ist nicht nur äusserlich, sinnlich, bestimmt und dadurch in seiner schöpferischen Thätigkeit auf die Erfahrungswelt beschränkt, sondern auch innerlich, durch seinen Individualwillen, vermöge dessen er ein

bestimmtes Einzelwesen in der Wirklichkeit darstellt und nur, was diesem Einzelwesen zusagt oder widerstrebt, bejaht oder verneint. Dieser Individualwille ist an sich unbewusst, aber er wird sich bewusst, wenn der absolute Wille im Menschen sich aus der Gebundenheit in der Erfahrung erhebt und dann jederzeit die Bestimmungen des Individualwillens in sich vorfindet. Er findet sie vor, aber sie zwingen ihn nicht, denn er selbst ist der absolute Wille, die Freiheit, die schöpferische Kraft, die alles Individuelle massgebend bestimmt. Er hebt sie beständig in sich auf, nicht um sie zu vernichten, sondern als Allwille gemäss einer höheren Ordnung zu bestimmen. Der Wille ist in jedem Augenblicke die lebendige Einheit der inneren Bestimmtheit und der Selbstbestimmung, eine Einheit, deren Charakter davon abhängt, ob und inwieweit das eine oder das andere Moment überwiegt. Dies ist eine unendliche Bewegung, die menschliche Freiheit ist immer nur da, so weit sie die Unfreiheit aufhebt, und die Leistungen des menschlichen Willens sind jedesmal davon abhängig, inwiefern in ihm der Individualwille der höheren Ordnung des Allwillens unterworfen ist.

Der Allwille im Menschen ist der produktive Faktor, wie seines geistigen Lebens überhaupt, so insbesondere seiner ästhetischen Schöpfungsthätigkeit, grosse Kunstleistungen aber werden aus ihm nur hervorgehen können, wenn er in einem Menschen den Individualwillen in hohem Masse überwiegt, und sein individuelles Gepräge, dessen er freilich niemals ermangeln kann, ihn charakterisirt, aber nicht herunterzieht. Aus den Geistern, deren kleine Individualität ihren ästhetischen Schaffenstrieb beherrscht, können zwar allerlei Lieder und Geschichten hervorgehen, diese aber werden immer nur eben die kleine Individualität wieder spiegeln, nicht den Allgeist, der allem Individuellen gerecht wird, weil er nur dadurch seiner unendlichen schöpferischen

Freiheit genügen kann. Der ästhetische Bildungstrieb ist auch in den dürftigsten Geistern lebendig, die schaffende Phantasie ist auch in ihnen thätig, aber, was sie damit vorstellen, wird immer nur das sein, was aus ihrem individuell beschränkten Sinne hervorgeht, etwa ihr Leibgericht oder ein üppiges Weib und eine lüsterne Situation oder ein Gastmahl oder eine Audienz bei einem hohen Herrn in ordengeschmücktem Kleide. Dergleichen können solche Geister dann auch, wenn sie literarisch angehaucht sind, in schön ausgestatteten Büchern zu Weihnachten erscheinen lassen.

Der schaffende ästhetische Geist äussert sich in verschiedenen, wohl bekannten Formen und in einer unermesslichen Fülle der Gegenstände, seine höchste Selbstbefriedigung aber erreicht er da, wo in dichterischer Darstellung des Menschenlebens seine Individualgestalten redend und handelnd ihr Inneres kund geben, d. h. ihn selbst in seinen Individualbestimmungen, in deren jede er eingeht, wissend, dass sie die seinige ist, er aber auch immer sich aus ihr zurücknimmt und in unversehrter schöpferischer Freiheit über ihr steht.

Zur grössten inneren Vertiefung gelangt er dabei, wenn seinen Gegenstand die Contraste und Konflikte bilden, die im Wesen des menschlichen Geistes überhaupt begründet sind, die in ihm, abgesehen von ihrer individuellen Färbung, sich nothwendig aufthun und nur von der schöpferischen Freiheit, die alle Seiten des menschlichen Geistes in sich begreift, zur Einheit und zum Frieden gebracht werden können.

Die hervorragendsten Beispiele sind hier Shakespears „Hamlet“ und Goethes „Faust“.

Niemals ist dichterische Intuition in die dialektische Bewegung des Geistes so tief eingedrungen, als bei Shakespeare, und nirgends, abgesehen von dem berühmten Monolog in Richard dem Dritten, tiefer als in „Hamlet“.

Wenn in Hamlet der Zwiespalt zwischen Denken und Thun bloß auf persönliches Temperament und individuelle Neigung des Helden gegründet wäre, so würde das Werk nicht die hervorragende Bedeutung, die ihm allgemein zugestanden wird, erlangt haben. Der Dichter hat ein weit tiefgründigeres, im allgemeinen Wesen des Menschen liegendes Motiv für Hamlets Zurückweichen vor blutiger Rachethat enthüllt, und er hat geradezu Sorge getragen, bloß individuelle Momente fern zu halten, denn Hamlet ist ritterlich und tapfer und so unbekümmert um seine sonstigen Lebensinteressen, dass er von dem Augenblicke an, da ihm der Geist seines ermordeten Vaters die Rache aufgetragen, sie alle aufgegeben hat, auch die theuersten, auch Ophelia, die er liebte „mehr als vierzigtausend Brüder“.

Warum zauderte er nun doch, die That zu vollbringen, die sich ihm als gebieterische Pflicht darstellte? Die Quelle dieses Zauderns kann nur im menschlichen Geiste gefunden werden, insofern er, obwohl in individueller Färbung und unter individuellen Umständen sich darstellend, doch wesentlich allgemeiner Natur ist.

Der menschliche Geist ist das stete, sich fortwährend erneuernde Produkt eines Widerspruches, den der Mensch von innen heraus gegen sein unbewusstes Naturleben erhebt und auch beständig in sich selbst aufhebt. Er erhebt den Widerspruch, indem er kraft seines ihm selbst noch unbewussten Willens aus seiner äusserlichen aktuellen Beziehung auf andere Dinge schlechthin in sich geht, und er hebt ihn auf, indem er nach den Diktaten der Sinne die objektive Welt, der er unbewusst angehört, die Wirklichkeit, in sich schöpferisch darstellt und sich selbst ihr gegenüber als ein Empfindendes und Wollendes subjektiv gewahr wird. Damit ist für den Menschen die Wirklichkeit als seiend und er selbst als Wille in jedem Augenblicke da,

und das ist die Erfahrung. In der Erfahrung, dem Allezeit-Ersten, ist der Widerspruch nicht für sich selbst da, weil er in ihr aufgehoben ist, weil der die Erfahrung schaffende Wille, durchaus den Sinnen gehorsam, sich selbst verleugnet. Allein dieser Friede schwindet in dem auf Grund der Erfahrung sich erhebenden Leben des Geistes alsbald dahin. Der Wille ist seinem Wesen nach das Allbestimmende und er kann sich bei der sinnlichen Bestimmtheit nicht beruhigen.

Der Wille, der Herr der Schöpfung, will die Wirklichkeit selbst aus sich bestimmen, er will handeln. Aber er wird sich dabei selbst beständig an erster Stelle als thierischer Wille kund, als Individualwille, der nur ein Einzelwesen als sich selbst bejaht; und erst durch Verneinung des blossen Individualwillens — das ist der Vorzug des menschlichen vor dem thierischen Geiste — ist er für sich da als Allwille, in Weseneinheit mit Gott, und unterstellt den Individualwillen dem Gesetze des Allwillens.

Der blosse Individualwille kann wohl mit einzelnen Objekten der Wirklichkeit, nicht aber mit der Wirklichkeit im Ganzen in Widerstreit gerathen, im Gegentheil er sucht die Wirklichkeit und findet in ihr seine Befriedigung und seinen Selbstgenuss; gänzlich entbehren kann er sie niemals, wenn er überhaupt leben will. Dies ist das durch den Geist vermittelte Naturleben des Menschen, und in diesem giebt es zwar Lust und Schmerz, aber keinen inneren Widerspruch; in ihm ist der Geist thätig, aber ohne sich selbst zu gewahren und ohne Anforderungen an den Individualwillen zu stellen, die ihn von seiner natürlichen Bahn ablenken könnten.

Dieses Leben in der Wirklichkeit zur Befriedigung des Individualwillens ist das stete und nothwendige Streben von Menschen, und, wenn die Kraft seines Willens nichts vermöchte, als dies, so würde er vor jedem Zwiespalt mit der Natur bewahrt bleiben, aber er würde auch nur ein Thier,

vielleicht das höchstorganisirte Thier sein. Aber, dass ihm dieser Friede nicht gewährt ist, macht ihn erst zum Menschen. Der Mensch hat eine Kraft des Willens, die, unbefriedigt vom Individualwillen, sich zum schöpferischen Allwillen erhebt, der alles Individuelle als sein Produkt erklärt und massgebend bestimmt in einem unendlichen Prozess, der vom Nichtwollen zum Wollen fortgeht. Damit tritt der Zwiespalt, der ewig zu überwindende, in das Bewusstsein des Menschen. Der Allwille, der sich selbst wissende Geist, der im Menschen beständig aus dem lebendigen Triebe des Gewissens hervorgeht, weiss sich als der Urheber des Zwiespaltes, aber auch als die Kraft, nach seinem eigenen inneren Gebote und Gesetze den Zwiespalt aufzuheben und Geist und Natur, Allwillen und Individualwillen, mit einander zu versöhnen. Der Zwiespalt ist nur sein Weg, die Aufhebung des Zwiespaltes sein stetes, aber nie zu vollendendes, Ziel. So steht der menschliche Wille beständig der Wirklichkeit gegenüber, er muss seinem Wesen nach sie stets nehmen, wie sie ist, und immer bestrebt sein, sie durch Handeln zu dem zu machen, was sie sein soll; daraus fliesst das ganze bewegte Menschenleben, all sein Thun in praktischem Schaffen, Wissenschaft, Kunst, ethischen und socialen Thaten und Gestaltungen. Aber der Weg ist ein unendlicher und die Kraft des einzelnen Menschen nur bemessen. Da muss es geschehen, dass der unüberwundene Zwiespalt vielfach gewusst und gefühlt wird und unter Umständen sich zur Tragik steigert. Die grosse Masse der Menschen wird freilich nicht viel davon spüren und vor Hamletleiden sicher sein, weil der Individualwille bei ihr so vorherrscht, dass sie sich in der Wirklichkeit, wenn sie ihren Wünschen nicht zu stark widerstreitet, meistens wohl und zu Hause fühlt. Aber anders ist es bei hochgearteten Menschen, wie Hamlet.

Hamlet ist entschieden ein Mann des in sich selbst befriedigten Geistes, über den die Anfechtungen des Individualwillens kaum etwas vermögen. So stellt er sein eigenes Wesen dar in den an Horatio gerichteten Worten:

„Gebt mir den Mann, den seine Leidenschaft
Nicht macht zum Sklaven, und ich will ihn hegen,
Im Herzensgrund, ja in des Herzens Herzen,
Wie ich dich hege.“

Er kennt die Macht des Geistes, Alles aus sich zu bestimmen. „An sich ist nichts weder gut noch böse, das Denken macht es erst dazu.“ Mehr noch, — und das ist individuelle Färbung — er hat eine entschiedene Vorliebe für den Burgfrieden des Geistes und keine persönliche Neigung, aus demselben heraus und handelnd in die Wirklichkeit einzutreten. Das ist ja die unvermeidliche Doppelseitigkeit des menschlichen Geistes, dass er immer in sich, ohne ein Draussen, Nichtwirklichkeit ist, immer aber auch wieder aus sich herausgehen muss, um in aktueller Beziehung auf Anderes handelnd die Wirklichkeit körperlich zu bestimmen. Darum ist er, wo die erstere Seite vorherrscht, zum Quietismus geneigt, und so ist es bei Hamlet. Er wird sich freilich keinem Handeln versagen, das von Ehre und Pflicht geboten wird, aber er wird es ohne Neigung thun und sich mit der ihn umgebenden Alltagswelt, einer theils abstossenden, theils lächerlichen Wirklichkeit, lieber blos durch den Humor abfinden, mit dem er Dinge und Menschen so, wie sie sich selbst vorkommen, und so, wie sie im Spiegel des schöpferischen Geistes erscheinen, betrachtet und damit die Freiheit und Unendlichkeit des letzteren genießt.

In dieser Seelenstimmung tritt an ihn die Wirklichkeit heran mit der Forderung einer That, der er sich nicht entziehen und die er auch nicht vollbringen kann. Es ist die ihm von der Geisteserscheinung seines ermordeten Vaters

aufgetragene Rache. Er hat ein flammendes Bestreben, diese Rache zu vollstrecken, und er hat alle Mittel dazu, aber der Geist in ihm widerstrebt. Der Geist ist nicht rachsüchtig und er verbietet blutige Gewaltthat, er hindert die That, aber er ist nicht stark genug, eine Lösung herbeizuführen. Nun tritt der Zwiespalt ein, der sein ganzes Leben verwüstet, der seinen Seelenfrieden zerstört und ihn doch die unselige That nicht vollbringen lässt.

Wie dieser Zwiespalt dann, in die Wirklichkeit hinaustretend, immer weitere Wellen schlägt, das Leben verwirrt, unschuldige Opfer fordert, Polonius, Ophelia, Laertes und schliesslich den sterbenden Helden, nicht sowohl durch eigenen Willen, als durch eine Verkettung der Umstände zur Ausführung der That treibt, ist aus der meisterhaften Darstellung des Dichters wohlbekannt.

Auch in Goethe's „Faust“ ist der Zwiespalt im Wesen des Menschen das Thema der Dichtung. Aber es ist nicht, wie in Hamlet, eine Thatsache, die, von aussen eindringend, den Widerspruch zwischen Denken und Thun wachruft und den Frieden des Geistes stört, es ist der Geist selbst, der ein inneres Zerwürfniss schmerzlich gewahr wird, ohne es meistern zu können.

Der menschliche Geist, beständig vor dem Nichtwissen stehend und bestrebt, es in Wissen umzuwandeln, ist glücklich, wenn er sich dieser Bewegung mit erfolgreicher eigener Kraft bewusst ist; er empfindet Schmerz, wenn er sich darin gehemmt und ohnmächtig fühlt. Daraus entspringen wechselnde Zustände, und bei den meisten Menschen wird daraus kein dauerndes Dilemma entstehen, sie werden, zufrieden, dass der Geist ihnen als Leuchte auf dem Wege zur Er-

reichung ihrer beschränkten individuellen Lebensziele dient, wohl Fehlschläge im Einzelnen, aber im Ganzen keinen Mangel spüren. Wenn aber einem Geiste von hohem, unendlichem Wissensdrange gegenüber Problemen, vor die er sich gestellt sieht, die Kraft versagt, wenn er sogar den Glauben an das Vermögen des Menschen, diese ihn beengenden Schranken zu überwinden, überhaupt verliert, dann muss er in einen unseligen Zustand gerathen, dann ist der Widerspruch zwischen der Unendlichkeit des Geistes, die nur in der Wesenseinheit mit der Weltursache sich befriedigt fühlen kann, und der endlichen Kraft des Menschen in einer das ganze Leben zerrüttenden Weise da, so, wie Goethe es uns in „Faust“ dargestellt hat.

Der menschliche Geist ist der unbewusste Schöpfer seiner Erfahrungswelt und darum findet er diese beständig vor als ein objektives Sein, das er anerkennen muss, das er nicht ist, das ihm beständig in äusserlicher Erscheinung entgegentritt, ohne ihm jemals mehr, als diese, zu offenbaren. Aber es lebt in ihm der innere Drang, seines Schöpferthums bewusst zu werden und damit die Erfahrungswelt als seine Welt und sich als das ihr innewohnende Leben zu erkennen. Er verneint die Bestimmtheit, der er in der Erfahrung unterliegt, und geht daran, das objektive Sein selbst zu bestimmen, er bildet Begriffe, nach denen er es, einer innern Nothwendigkeit folgend, gesetzmässig ordnet, klassificirt, rubricirt, systematisirt. Diese Thätigkeit, deren er sich bewusst ist, ohne ihr Wesen zu verstehen, nennt er Denken, Wissenschaft, und der scholastische Schulgeist lässt sich daran genügen und ist stolz darauf. Nicht so ein Geist, wie Faust. Er fühlt tief, dass die begrifflich etiketirte Welt ebenso Nicht-Ich für ihn bleibt, als die äusserlich angeschaute, ihn verlangt nach einem Leben des Geistes, in dem er, Eins mit der Natur, in sich selbst das All ist; ihn verlangt, er ringt

danach, aber er fühlt auch, wie der stets rege Trieb immer wieder erfolglos in sich selbst zusammensinkt.

Verzweifeld am Wissen

— Des Denkens Faden ist zerrissen,
Mir ekelt lange vor allem Wissen —,

sucht er draussen in der Sinnenwelt „im Rauschen der Zeit“,
im Rollen der Begebenheit, wenn nicht Befriedigung, so Be-
täubung des unendlichen Triebes in seinem Innern.

„Da mag denn Schmerz und Genuss,
Gelingen und Verdruss,
Miteinander wechseln, wie es kann,
Nur rastlos bethätigt sich der Mann.“

Weit entfernt, auf Genuss auszugehen, treibt ihn auch
nach draussen das Verlangen des unendlichen Selbstseins.

„Mein Busen, der vom Wissensdrang geheilt ist,
Soll keinen Schmerzen künftig sich verschliessen,
Und, was der ganzen Menschheit zugetheilt ist,
Will ich in meinem innern Selbst geniessen,
Mit meinem Geist das Höchst' und Tiefste greifen,
Ihr Wohl und Weh auf meinen Busen häufen,
Und so mein Selbst zu ihrem Selbst erweitern,
Und, wie sie selbst, am End' auch ich zerscheitern.“

Allein er trägt damit nur, gerade so wie Hamlet, den
innern Zwiespalt in unheilvoller Weise in die Wirklichkeit
hinaus, wirft in das unschuldige, friedliche Dasein Gretchens
die Brandfackel der Leidenschaft und belastet sich selbst
mit schwerer Schuld.

Das ist der Tragödie Schluss, die eine Fortsetzung nicht
wohl haben konnte und einer solchen auch nicht bedurfte,
denn darüber hat Goethe auch so schon keinen Zweifel be-
stehen lassen, dass das Heil, die Lösung nur zu finden ist
in dem mit sich selbst einigen und trotz seiner Schranken
unendlichen Geiste.

Die heitere, allen Zwiespalt beständig auch aufhebende Freiheit des Geistes, die uns bei Shakspear, Goethe und Schiller niemals verlässt und stets erhebt, ist auf die moderne Dichtung nicht übergegangen, wenigstens gewiss nicht herrschend in ihr.

Diese Wahrnehmung zu bestätigen ist vielleicht am besten ein hervorragendes Werk neuester Zeit geeignet, das ebenfalls den Zwiespalt im Wesen des Menschen zum Gegenstande hat, ihn aber von einer neuen Seite betrachtet: Die versunkene Glocke von Gerhart Hauptmann.

Es sind in dieser Dichtung sehr verschiedene Töne, zum Theil mit grosser poetischer Kraft, angeschlagen, so verschiedene, dass sie verwirrend durcheinander klingen, denn der eine, der sie harmonisch in sich vereinigen könnte, die Freiheit, lässt sich nicht vernehmen. Inwieweit dies geschehen ist unter dem Einfluss von Nietzsche, der in philosophischer Absicht die Freiheit zu entthronen und den individuellen Herrenwillen an die Stelle zu setzen versucht hat, ist nicht zu bestimmen; die Anklänge an Nietzsche, die in der Dichtung unverkennbar sind, lassen sich auch anders deuten; ja manchmal scheint es, als wollte der Dichter gegen den Philosophen polemisiren, wie in den Worten des Pfarrers:

Nun, Meister Heinrich,
Der Flug, den ihr da nehmt, ist mir zu hoch.
Ich bin ein schlichter Mann, ein Erdgeborner,
und weiss von überstiegenen Dingen nichts.
Eins aber weiss ich, was ihr nicht mehr wisst:
was Recht und Unrecht, Gut und Böse ist.

Der Grundton der Dichtung ist der Zwiespalt von Geist und Natur. Geist und Natur sind in ewiger Bewegung Eins — denn der Geist bejaht sich selbst in der körperlichen Vielheit von Einzelwesen, der Natur, — und Nicht-

Eins — denn er verneint in der Natur seine Einheit zur Einzelheit, den Allwillen zum Individualwillen.

In der Natur ist kein Zwiespalt, denn in ihr ist der Allwille aufgehoben und es herrscht allein der Individualwille, der sich Anderem gegenüber, von nichts beirrt, bloss nach Neigung und Abneigung geltend macht. Auch in dem aus der Natur hervorgehenden Geiste von Einzelwesen erscheint der Zwiespalt nicht, insofern sich in diesem Geiste nur die Natur widerspiegelt und bloss der Individualwille sich empfindet, wie es für die Thiere durchaus und für den Menschen rücksichtlich der steten Grundlage seines Geistes, der Erfahrung, der Fall ist. Wenn aber im Menschen der Allwille zu sich selbst kommt, Neigung und Abneigung meistert und den Individualwillen bejaht oder verneint gemäss der schöpferischen Güte des allbejahenden göttlichen Lebens, dann ist der Zwiespalt da, aber immer auch das Bestreben, ihn aufzuheben. Dann ringen im Innern des Menschen und in der von ihm thätig beeinflussten Wirklichkeit Individualwille und Allwille, Natur und Geist, in unendlicher Bewegung mit einander, und es erhebt sich im Menschenleben über der Natur eine Kulturwelt, in der Wissenschaft, Kunst und ethisch - sociales Leben den blinden Individualtrieben den Rang streitig machen. In diesem Kampfe leistet nicht nur die Natur dem Geiste Widerstand, sondern auch der Geist verneint vielfach in doctrinärer oder asketischer Einseitigkeit die Natur und unterdrückt sein eigen Fleisch und Blut; und, wie in dieser Bewegung der Zwiespalt immer von neuem entsteht, regt sich auch immer, und zumeist bei den freiesten Geistern, das Verlangen nach seiner Aufhebung, die Sehnsucht nach der Einheit von Geist und Natur.

Tief fühlt auch Faust diesen Zwiespalt:

„Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen,

Die eine hält, in derber Liebeslust,
 Sich an die Welt mit klammernden Organen;
 Die andere hebt gewaltsam sich vom Dunst
 Zu den Gefilden hoher Ahnen.“

Der Zwiespalt von Natur und Geist ist das Thema der versunkenen Glocke, aber sie behandelt es nicht psychologisch von innen heraus in der Weise von Shakespear und Goethe, sondern durchweg in Symbolen. Der Dichter stellt objektiv die Natur der Menschenwelt gegenüber und personificirt die erstere, die er ersichtlich mit Vorliebe betrachtet, in farbenreichen Märchengestalten, die letztere, der er weniger Gunst zuwendet, in alltäglichen Typen. Auch die bedeutendste dieser typischen Gestalten, der Pfarrer, will zwar mit Recht den Flug in's Jenseits von Gut und Böse nicht mitmachen, erhebt sich aber nur wenig über den traditionellen Kirchenglauben, wie ihn die Buschgrossmutter, die alte Wittichen, ihm vorhält:

Spoart ihr doas Räda! Eure Prädicht kenn ich.
 Ich wiss, ich wiss: de Sinne, doas sein Sinda.
 De Erde iis a Soarg. D'r blaue Himmel
 D'r Deckel druf. De Sterne, doas sein Lechla,
 De Sunne iis a grusses Luch ei's Freie.
 De Welt ging under, wenn ke Foarr nich wär,
 Und inse Herrgott is a Popelmoan.
 A seld' ann' Rutte nahma, ihr verdient's
 Schloappschwänze seit'r: doas is's, wetter nischt.

Er weiss darauf nichts zu sagen, als Du Teufelin

In dem Gegensatze schildert die Dichtung die Natur durchweg als das Volle und Ganze, das sein Leben geniesst und unbekümmert dem eignen Herzen folgt. So spricht Rautendelein, das liebliche, goldhaarige, waldduftige, elfische Wesen es aus, wenn sie zum Meister Heinrich von sich selbst sagt:

Du gefällst mir.

Woher ich stamme, wüsst ich nicht zu sagen,
Noch auch wohin ich geh. Die Buschgrossmutter
Hat mich von Moos und Flechten aufgelesen,
Und eine Hindin hat mich aufgesäugt.

Im Wald, auf Moor und Berg bin ich daheim.
Im Winde, wenn er saust und faucht und heult,
Knurrt und miaut, wie eine wilde Katze,
Dreh ich mich gern und wirble durch die Luft.

Da lach ich, jauchz ich, dass es wiederhallt,
Und Schrat und Nixe, Moos und Wassermann
Darob vor Lachen bersten. Böse bin ich
Und kratz und beisse arg, wenn ich erbost;

Und wer mich ärgert, ei, der seh' sich vor!
Lässt man mich ganz in Ruh', ist's nicht viel besser,
Denn, je nach Laune, bin ich böse und gut,
Bald so, bald so, wie mir das Mützlein sitzt.

Dich aber mag ich gern. Dich kratz ich nicht.
Willst du, so bleib ich hier, doch besser ist's:
Du kommst mit mir hinauf in meine Berge,
Du sollst schon sehn, ich will dir trefflich dienen.

Ich weise dir Demanten und Karfunkel,
Wo sie in urgeheimen Schächten ruhn.
Topase und Smaragden, Ametyste —
Und was du mich nur heissest, will ich thun.

Bin ich gleich ungeberdig, trotzig, faul,
Ganz ungehorsam, tückisch, was du willst ---
Dir will ich immer nach der Wimper schaun,
Und eh' du wünschest, nick ich dir schon: ja!

Andererseits erscheint das Menschenleben als etwas
Halbes, Getrübetes, das, von der Fülle des Lebens in der
Natur abgewichen ist, um etwas Hohem nachzustreben, das
es doch nicht erreicht. So stellt der alte, weise Nickel-
mann es dar, als er dem nach dem Menschenlande ver-
langenden Rautendelein warnend zuruft:

Was hab ich dir gethan? Wo willst du hin?
 Steht dir ins Menschenland der krause Sinn?
 Ich warne dich. Der Mensch das ist ein Ding,
 Das sich von ungefähr bei uns verding:
 Von dieser Welt und doch auch nicht von ihr.
 Zur Hälfte — wo? wer weiss! — zur Hälfte hier.
 Halb unser Bruder und aus uns geboren,
 Uns feind und fremd zur Hälfte und verloren.
 Weh' jedem, der aus freier Bergeswelt
 Sich dem verfluchten Volke zugesellt,
 Das, schwachgewurzelt dennoch wahnbethört
 Den eignen Wurzelstock im Grund zerstört
 Und also, krank im Kerne, treibt und schiesst
 Wie 'ne Kartoffel, die im Keller spriesst.
 Mit Schmachterarmen langt es nach dem Licht;
 Die Sonne, seine Mutter, kennt es nicht.
 Ein Frühlingshauch bricht kranke Zweige leicht,
 Der grünem Hälmchen kost und Kühlung reicht.
 Fürwitz! lass ab, dräng nicht in ihre Reihn!
 Du legst um deinen Hals 'nen Mühlenstein.
 Sie schummern dich in graue Nebelnacht.
 Du lernst zu weinen, wo du hier gelacht.
 Du liegst gekettet an ein altes Buch
 Und trägst, wie sie, der Sonnenmutter Fluch.

Die Berührung der Natur mit der Menschenwelt leitet
 die Märchendichtung durch einen feindseligen Angriff der
 Natur auf ein Menschenwerk ein. Der bockfüssige Kobold,
 der Waldschrat, will nicht leiden, dass die Menschen eine
 Glocke in einer hoch in den Bergen erbauten Kirche auf-
 hängen und erklingen lassen, er greift in das Rad des Fuhr-
 werks, das die Glocke kaum heraufzuschleppen vermag, eine
 Speiche bricht, und nicht nur die Glocke rollt hinab in den
 Bergsee, sondern auch ihr Schöpfer, der Meister Heinrich,
 stürzt ab und kommt todtkrank und betäubt vor der Hütte
 der alten Wittichen zu liegen. Hier nun ereignet sich eine
 zweite Berührung zwischen Natur und Menschenwelt, eine

sympathische. Meister Heinrich und Rautendelein erblicken sich, um aneinander zu einem Liebesleben zu erwachen, das aber wiederum, ihr ganzes Wesen ergreifend, eine symbolische Bedeutung hat: es sind eben Geist und Natur, die sich hier finden und zu einem höheren einheitlichen Leben vereinigen wollen.

Wie diese Umwandlung sich innerlich vollzieht, wird nicht gezeigt, sie ist plötzlich, unwiderstehlich, die Wirkung einer Bezauberung.

Der Zauber, den Rautendelein über Heinrich ausübt, löscht sein ganzes früheres Leben in ihm aus, sein braves liebevolles Weib und seine Kinder sind nicht mehr für ihn da; er verachtet sein eigen Werk; die Glocken, die im Menschenlande gemacht werden, klingen wohl unten, aber nicht oben, oder, wie die Wittichen es ausdrückt: es fehlt den Dingen am Besten, und einen Sprung hat jede. Durch Rautendelein zu neuer Kraft und Schaffenslust gehoben, geht er in den Bergen an ein wunderbares Werk, ein Glockenspiel, das alle Kirchenglocken verstummen machen und die erlöste Menschheit zur Urmutter Sonne zurückrufen soll. Welcher Art nun aber dieses neue Werk und das durch sein Klingen erweckte Leben sein soll, ist nur mystisch angedeutet. Der Sonnen-cultus, von dem immer die Rede ist und die eingestreuten Götternamen, Baldur und Freya, geben darüber eben so wenig Aufschluss, als die seltsame Beschwörungsformel „bei Hahn und Schwan und Pferdekopf!“

Besser kann man den in Rautendelein durch Liebe zu einem Menschen erweckten Zug zum Geiste verstehen. Das Naturkind, dass zuerst zu Heinrich spricht:

„Weintest? Wie?

Ich kann dich nicht verstehn: was sind das, Thränen?“

lernt bald genug die Thränen sehnender Liebe kennen und in dem Geiste des geliebten Mannes etwas über der Natur

Erhabenes verehren, wie in ihren an der Waldschrat gerichteten Worten zum Ausdruck kommt:

„Du Thier, du Strolch! dir blas ich Blindheit an,
Schmähist du noch mehr den auserwählten Mann,
Der euch vom Banne zu erlösen ringt,
Wenn durch die Nacht sein Hammerschlag erklingt!
Denn unterm Fluche, ob ihr's gleich nicht wisst,
Seid ihr und wir und alles, was da ist.
Bleib! Du bist machtlos hier, wer du auch seist:
In diesem Umkreis herrscht des Meisters Geist.“

Allein das grosse Werk gelingt nicht, die Kraft ermattet und die Prophezeiung des Pfarrers geht in Erfüllung: mit der Erscheinung seiner Kinder, die im Hemdchen den mit den Thränen der Mutter gefüllten Krug den Felsen hinanschleppen und ihrem erschütternden Rufe „Papa! Papa!“ trifft ihn der Pfeil der Reue dicht unter dem Herzen und die versunkene Glocke tönt ihm wieder; er schilt Rautendelein eine elbische Vettel, einen verfluchten Geist, jagt sie von sich und bricht zusammen mit dem Rufe: ich komme, komme! Gott, erbarm' dich meiner!

Aber auch die Menschenwelt stösst ihn von sich, und er langt gehetzt bei der Wittichen an, um von ihr zu erfahren dass für ihn Alles vorbei und nichts für ihn übrig sei, als zu sterben.

„Du woarscht“, sagt sie „ein groader Spross,
Stoark, doch nicht stoark genug. Du woarscht berufa,
Ock blus a Auserwählter woarschte nich.“

wie ihm auch schon früher der Nickelmann zugerufen hatte:

„Lass ab! Vergeblich ringst du, denn du ringst
Mit Gott! Gott rief dich auf, mit ihm zu ringen —
Und nun verwarf er dich, denn du bist schwach!“

Heinrich giebt noch einmal seinem Sonnenglauben Ausdruck:

„Gewiss ist dies nur: sei ich, wer auch immer,
 Held oder Schwächling, Halbgott oder Thier —
 Ich bin der Sonne ausgesetztes Kind,
 Das heim verlangt; und hilflos ganz und gar,
 Ein Häuflein Jammer, grein ich nach der Mutter,
 die ihren goldnen Arm sehnsüchtig streckt
 Und nie mich doch erlangt.“

Die Wittichen gewährt ihm dann in drei Gläsern Weins, die er auszutrinken hat: mit dem ersten die alte Kraft, mit dem zweiten Erfüllung seines letzten Wunsches — Wiedersehen von Rautendelein, mit dem dritten — den Tod.

Er sieht Rautendelein wieder, sie steigt aus dem Brunnen empor, aber hält sich ihm fern, denn aus dem Reiche des Geistes vertrieben, ist sie wieder der Naturmacht verfallen, in ihren Bann gesunken, und muss unten im Wasser und Tanz beim Nickelmann wohnen, eine „arme, verwunschne, Brunnenmaid“.

Dann aber reicht sie ihm das Glas mit den Todestropfen und die Kniee des Sterbenden umschlingend, jauchzt sie:

Die Sonne kommt!

Die Sonne kommt? Was mehr? Was bedeutet das? Die Sonne kommt alle Tage und spendet uns Licht und Wärme, aber die Räthsel der Menschenbrust löst sie nicht.

Das ist aber wohl wieder nur Symbol, und mit der kommenden Sonne das im Tode neu aufgehende Leben gemeint, und so scheint es, als will uns der Dichter für die Lösung des Zwiespalts auf ein Jenseits verweisen, dem Diesseits eine solche aber nicht zugestehen.

C. Der ethische Geist.

Gegenstand und Wesen des ethischen Geistes ist die Freiheit des Menschen im Handeln, d. h. in den wesentlich von ihm in der Wirklichkeit hervorgebrachten Thatsachen

oder, was dasselbe besagt, in seinen von ihm realisirten Willensbestimmungen, seinen Entschlüssen.

Ohne das Verhältniss von Wirklichkeit und Bewusstsein zu verstehen, kann man weder die Freiheit noch den ethischen Geist begreifen. Das Leben des Menschen ist beständig, in jedem Augenblick, doppelseitig: einerseits unbewusst, Ding unter Dingen, Moment der Wirklichkeit; andererseits bewusst, schöpferischer Inbegriff der Wirklichkeit, innerhalb deren er unbewusst steht; einerseits Einzelwesen, andererseits Allwesen. Er macht in jedem Augenblick durch sein Wissen Erfahrung von der Wirklichkeit, welche die unbewusste Voraussetzung seines Wissens ist; er kann nicht wissen, ohne gleichzeitig unbewusst in der Wirklichkeit zu sein und dieses Unbewusstsein im Wissen aufzuheben. Es ist ein vollkommener Gegensatz, der sich damit fortwährend vollzieht: er ist schlechthin in der Wirklichkeit unbewusst und im Wissen unwirklich, sein Wissen ist in der Wirklichkeit und die Wirklichkeit in seinem Wissen verneint. Aber er ist auch die lebendige Einheit dieses Gegensatzes: in seiner Wirklichkeit ist beständig das Wissen, in seinem Wissen die Wirklichkeit aufgehoben enthalten, er ist ein Wesen, das in zwei Daseinswesen den Gegensatz aufstellt und auch aufhebt. Das Wissen bekundet diese Wesenseinheit, indem es die Wirklichkeit, die es real verneint, auch wiederum bejaht, nicht zwar real, aber ideal durch nachschöpferische Hervorbringung aus und in sich selbst.

Der bewusste Mensch, wie überhaupt jedes bewusste Einzelwesen, hebt die Unwirklichkeit seines Wissens fortwährend selbst auf, indem er es in körperliche Bewegungen umsetzt, die geeignet sind, von ihm gewollte, d. h. seinem Wissen entsprechende Wirkungen in der realen Natur herbei zu führen. Es ist das Wesen des Wissens, sich zu verwirklichen, und darum gehört es auch zum Wesen des

menschlichen Wissens, aus der Verneinung der Wirklichkeit, auf der es beruht, zur Bejahung der Wirklichkeit überzugehen, nur aber zu einer Bejahung, die zwar immer noch die vorhandene Wirklichkeit zur Voraussetzung hat und nur innerhalb derselben und nach Naturgesetzen erfolgen kann, jedoch lediglich gewollte Bestimmungen des Wissens realisirt. Wenn die Wirklichkeit, die ein unaufhaltsamer, nothwendiger, unbewusster Verlauf ist, nicht im Wissen aufgehoben wäre, so könnte es überhaupt keine gewollten Handlungen geben, und wenn das Wissen nicht die Wahrheit der Wirklichkeit wäre, so könnten aus ihm keine realen Bestimmungen der Wirklichkeit hervorgehen.

Es ist das Leben des Menschen, seine reale Unfreiheit, die für ihn beständig voransteht, im Wissen zu verneinen und aus dem Wissen heraus und gemäss dem Wissen sich in der Wirklichkeit frei zu bethätigen.

Es ist die formale Bedingung seiner Freiheit, dass sein Wissen unwirklich, der realen Unfreiheit enthoben, und die substantielle, dass das Wissen der immanente wesensgleiche Grund der unbewussten Wirklichkeit ist.

Die formale Freiheit des wissenden und handelnden Menschen ist absolut, d. h. sie unterliegt schlechthin keiner Bestimmung von aussen; aber an sich selbst, innerlich und wesentlich, ist er immer nur insoweit frei, als er sein Unbewusstsein aufhebt, in Wissen umsetzt.

Abgesehen von der individuellen Verschiedenheit der einzelnen Menschen in dem Masse des Vermögens, das Unbewusstsein aufzuheben, und der Entwicklung der Erkenntniss in der Zeit, ist das menschliche Wissen überhaupt an einen Fortgang gebunden, in dem es beständig an erster Stelle Wissen des Unbewussten und erst an zweiter Wissen des Wissens ist.

Der Mensch ist kraft des Wissens rein für sich selbst da, aber er ist für sich da als das, was er in der Wirklich-

keit unbewusst ist, nämlich ein Einzelwesen, das zu andern Dingen, die es nicht ist, in aktueller körperlicher Beziehung steht. Diese andern Dinge sind für ihn da, weil er sie mit der schöpferischen Allkraft des Wissens in sich hervorbringt, aber als diese schöpferische Allkraft, die Einheit von Subjekt und Objekt, ist er damit noch nicht für sich da, denn er ist zunächst nur für sich da als ein Einzelwesen, Subjekt, das einer vorhandenen Wirklichkeit, Objektivität, angehört, die es schlechthin als Anderes erkennt, ohne von seiner schöpferischen Identität mit dieser idealen Wirklichkeit zu wissen, an die innere Nothwendigkeit gebunden, sich allererst für sich selbst gemäss seiner realen, ihm sinnlich vermittelten Bestimmtheit in der Wirklichkeit zu bejahen, nämlich als ein Einzelwesen: äusserlich, objektiv, als ein körperliches Ding unter anderen körperlichen Dingen; innerlich, subjektiv, als ein Individualwille, der in sich verschiedene Triebe, in aktuelle Beziehung zu anderen einzelnen Dingen in der Wirklichkeit zu treten, fühlt. Er hat dieses Wissen nur, weil er es, sich selbst absolut bejahend, als nachschöpferischer Allwille hervorbringt, aber er erkennt sich nicht als das im Wissen absolut Selbstbestimmende, sondern nur als das in der ihm vorausliegenden schöpferischen Realität Bestimmte.

Auf dieser allezeit ersten Stufe des menschlichen Wissens giebt es nur Bestimmungen des Individualwillens, der seine Triebe in der Wirklichkeit, die er durch die Erfahrung kennt, bethätigt. Der Individualwille hat lediglich die Selbstbejahung eines Individuums zum Inhalt und Zweck, danach allein bemisst er seine aktuellen Beziehungen zu andern Individuen, seine Handlungen ihnen gegenüber. Ohne diese Beschränktheit könnte er garnicht sein, was er ist, und es ist völlig sinnlos, ihm Altruismus und daraus fliessende ethische Bestimmungen zuzumuthen, in dieser Sphäre giebt

es keine Moral und keinen ethischen Geist. Nietzsche, der nur den Individualwillen anerkennt, leugnet darum folgerichtig die Moral ganz und gar, aber er verkennt zugleich das Wesen des Menschen, indem er es auf den Individualwillen beschränkt.

Es ist innere Thatsache, dass der Mensch beständig nur einerseits der Bestimmtheit in der Erfahrung unterliegt, andererseits aber diese Bestimmtheit aufhebt und als absolut selbstbestimmend, als freier Wille, für sich da ist. Ich weiss von mir, das heisst: ich hebe mit der mir innewohnenden Kraft des Allwillens das Unbewusstsein meines Individualwillens auf und bin damit als Individualwille für mich da; ich hebe weiter mein Unbewusstsein von mir als der Ursache dieses Wissens auf und bin damit für mich da als der nachschöpferische Allwille, der die Quelle aller Erkenntniss und aller wesentlichfreien Willensbestimmung in der Wirklichkeit ist.

Der menschliche Allwille hat sich selbst als Individualwillen zur steten Voraussetzung und weiss es; er weiss sich aber auch als einen Trieb und ein Vermögen, den Individualwillen in sich aufzuheben, ihn aus sich zu bestimmen und nur nach seinen Bestimmungen zur Wirklichkeit gelangen zu lassen. Die Selbstbestimmung des menschlichen Thatwillens durch Ineinsetzung des Individualwillens und des Allwillens ist das Wesen des ethischen Geistes.

Die schöpferische Seele der Wirklichkeit, die Quelle alles in ihr strömenden Lebens ist der von Ewigkeit zur Gesammtheit der Individualwillen determinirte Allwille, der in jedem Individuum lebt als ein Trieb und Vermögen, ihn als ein absolutes Einzelwesen darzustellen und zugleich durch relative Verneinung der darin liegenden Negativität, durch aktuelle, positive Beziehung zu anderen Einzelwesen an seinem kosmischen Alleben mit zu wirken.

Aus dieser jedem Einzelwesen kraft des Allwillens in einem bestimmten Masse innewohnenden Fähigkeit und Nothwendigkeit, gegenüber andern Einzelwesen die Negativität der Vereinzelung aufzuheben und sich zu einem relativen Zusammenwirken mit ihnen zu bestimmen, fliesst die Bewegung der Wirklichkeit und ihr zeitlicher Verlauf, in dem jedes Einzelne die seinem Wesen entsprechende mitwirkende Stelle hat und der, im Einzelnen und im Ganzen, eine fortschreitende Offenbarung des sich selbst entfaltenden Allwillens ist.

In diesem Leben der Wirklichkeit ist jedes mitwirkende Einzelwesen nothwendig unbewusst, denn, um überhaupt als Einzelwesen zu leben, muss es Verneinung des Allwesens und seines absoluten Fürsichseins oder Wissens sein, muss es sich darstellen in äusserer körperlicher Unterscheidung von andern Dingen.

Das Thier und der Mensch sind, wie alle Einzelwesen, ewige und nur in ihren Zuständen wechselnde Elemente der unbewussten Wirklichkeit, aber sie haben eine höhere Kraft der Verneinung ihrer Negativität, als alle übrigen, die Kraft, den unbewussten Willen zum Einzeldasein gänzlich zu verneinen und damit für sich da zu sein als Allwille, d. h. absolutes Fürsichsein oder Wissen, nachschöpferischer Inbegriff des Seins, der die unbewusste Wirklichkeit in sich enthält, weil er sich selbst dazu bestimmt.

Das wissende Einzelwesen vollzieht diesen Process des absoluten Lebens nothwendig gemäss seiner sinnlichen Bestimmtheit in der Wirklichkeit und erfährt damit nur von sich als einem Individualwillen, der zu andern Dingen, die er nicht ist, im Verhältniss des Affektes steht, kann sich also nur gemäss seinen Affekten in der Wirklichkeit bethätigen.

Der Mensch allein verneint auch die Negativität des Affektwillens und ist damit für sich da in bewusster Identität

mit dem urschöpferischen Allwillen, der jedes Ding als sein Leben will und bejaht und schlechterdings kein Verhältniss zu etwas Anderem hat. Auf diesem Standpunkt ist der menschliche Wille Allbejahung des Lebens und, soweit er sich demgemäss in der Wirklichkeit bethätigt, ethischer Wille.

Das Wesen des ethischen Geistes, das Gute, ist also nicht dies oder das, sondern der Wille selbst in der schöpferischen Freiheit der Allbejahung des Lebens, und der menschliche Wille ist, je nach seiner individuellen Begabung, berufen und vermögend, die Freiheit durch unendlich fortschreitende Aufhebung von Unfreiheit für sich und in der Wirklichkeit zu fördern.

Dass das Gute der Wille selbst und das höchste Gut die Freiheit ist, tritt in helleres Licht, wenn man die Sache vom Standpunkte des Gefühls ansieht. Das will aber nicht sagen, dass das Gefühl die Leitung des Denkens übernehmen, sondern nur, dass das Denken das Gefühl als wesentliches Moment in Betracht ziehen soll. Wo das Erstere Platz greift, kommt meistens etwas recht Unklares und Verworrenes heraus, und oft ist diese Gefühlsdenkerei so verliebt in sich, dass sie dem Logos beinahe einen Vorwurf daraus macht, dass er da ist, und ihn mindestens Achselzuckend wegen Herzlosigkeit beklagt oder bemitleidet.

Wir würden vom Guten garnicht reden können, es würde überhaupt nicht für uns vorhanden sein, wenn nicht das bewusste Sein an und für sich Selbstgefühl, und das Selbstgefühl immer auch, mehr oder weniger, Wohlgefühl wäre. Gesetzt, wir könnten auch ohne Selbstgefühl vorstellen, denken und handeln, so würden wir es doch völlig interesselos thun, es würde uns ganz gleichgültig sein, ob diese oder andere Dinge für uns da wären, ob wir dieses oder jenes anschauten, dächten oder thäten. Oder vielmehr: das Be-

wusstsein würde ganz oder garnicht sein können, ohne seinen Kern, sein Lebensprincip, das Selbstgefühl. Andererseits lässt sich dieser Kern auch nicht herauslösen und von den übrigen Thatsachen des Bewusstseins absondern. Fühlen und Wissen sind unzertrennliche Momente des bewussten Seins, das in allen seinen verschiedenen Zuständen und Akten sich selbst fühlendes Leben und als solches der Quellpunkt seines gesammten Inhaltes ist.

Das fürsichseiende Leben ist Wohlsein, weil es an sich das Gute ist, und beides ist ein und dasselbe Leben. Wo das Leben ist, ist das Gute, und, soweit das Leben negativ ist, ist das Gute beschränkt. Das Einzelleben ist nur durch Verneinung des Allebens, und von dieser Negativität angesehen, ist es das Nicht-Gute, aber es ist auch, ein jedes in bestimmtem Masse, Aufhebung dieser Negativität und in soweit ist es Bejahung des Allebens, Verwirklichung des Guten.

Der Mensch ist die Kraft der Verneinung des Nicht-Guten und der Verwirklichung des Guten im höchsten für ein Einzelwesen erreichbaren Masse, denn er ist das Vermögen, als Allwille die Unfreiheit seines Individualwillens aufzuheben und sich in der Wirklichkeit als ein Individuum zu bethätigen, das mit dem Allwillen, der Allbejahung des Lebens, in Einklang ist, schlechthin lebensfördernd und Lebensfeindliches bekämpfend. Er ist damit für Anderes das Gute, für sich das absolute Selbst, die Freiheit und als die sich selbst fühlende Freiheit das höchste Wohlsein, die Seligkeit, was aber freilich nicht ausschliesst, dass er zugleich seine Misserfolge in der Einigung des Individualwillens und des Allwillens und die ihm von der Wirklichkeit versagte Befriedigung des Thatwillens schmerzlich empfindet.

Es giebt keine Moralgesetze, ausser dem einen, dass der Individualwille mit dem Allwillen in Übereinstimmung

sein soll. Der Allwille ist im Menschen kein fremder sondern sein eigener Wille, und er gebietet dem Individualwillen nur, um ihn von seinen Fesseln zu befreien. Er kann ihm dabei keine abstrakten Gesetze vorschreiben, denn die Aufgabe des ethischen Willens ist in jedem Augenblicke die durchaus konkrete, einen bestimmten Individualwillen unter gegebenen Wirklichkeitsumständen mit dem Allwillen in Eins zu setzen. Der Mensch steht beständig im „Rollen der Begebenheit“, ein dahin fluthendes Moment der Wirklichkeit, aber auch immer fest in sich und alle seine Handlungen selbstbestimmend, ein wissendes und wollendes thätiges Glied in der unendlich fortschreitenden geschichtlichen Entwicklung des Seins zu immer vollkommenerer Einheit der Individualwillen und des Allwillens.

D. Der Rechtswille.*)

Der Rechtswille ist die Bejahung der Freiheit aller Menschen. Die Freiheit des Menschen ist sein Vermögen des Allwillens, kraft dessen er seinen Individualwillen aufhebt und gemäss dem Allwillen, soweit dieser in ihm mächtig ist, wieder hervorbringt und verwirklicht. Der Individualwille ist relative, von Anderem abhängige, Selbstbestimmung, Unfreiheit; der Allwille ist absolute Selbstbestimmung, Freiheit. Jeder einzelne Mensch ist in jedem seiner Willensakte nur einerseits individuell bestimmt, andererseits aber, absolut

*) Eingehendere Darlegung des hier nur in seinen Grundzügen wiedergegebenen Rechtsbegriffs, namentlich auch in Hinsicht auf die wirtschaftlich-socialen Verhältnisse s. in meinem: „Die Arbeit und ihr Recht.“ Leipzig 1898. Neue Ausgabe bei Alfred Janssen.

selbstbestimmender Allwille; nur in ersterer Hinsicht sind die einzelnen Menschen und die einzelnen Willensakte verschieden, in letzterer sind sie gleich, d. h. gleich in dem Vermögen der Freiheit überhaupt, nicht in dem einem Jeden individuell eigenen Masse dieses Vermögens; absolut gleich aber darin, dass in jedem einzelnen Menschen die Freiheit die alleinige und nothwendige Form des ethischen Willens ist.

Die Freiheit jedes einzelnen Menschen ist deshalb eine Forderung des ethischen Willens, der in der Freiheit eines jeden anderen Menschen nur sich selbst bejaht und mit dem Gegentheil sich selbst verneinen würde.

Die Forderung des ethischen Willens, dass jeder Mensch frei sein soll, ist die Gerechtigkeit, und die in historischem Verlaufe erscheinende objektive Gestaltung dieses Willens ist das Recht.

Wenn man das geschichtlich gewordene, in bestimmten Rechtsgemeinschaften, Staaten, geltende, positive Recht betrachtet, so sind darin die im Rechtswillen des Menschen begründeten Principien alles Rechts grossentheils schwer zu erkennen. Das liegt erstens daran, dass das positive Recht immer mit mannigfaltigen Thatsachen des Lebens verwachsen und in zahlreiche Einzelbestimmungen zersplittert ist. Zweitens aber und noch wesentlicher wird das Vernunftrecht dadurch getrübt, dass es als positives Recht immer nur eine dem Nicht-Recht abgerungene Gestalt des Rechts und mit negativen Elementen des Unrechts durchsetzt ist.

Die Selbsterkenntniss des Vernunftrechts ist, wie alle menschliche Erkenntniss, eine fortschreitende, und ebenso kann der Wille und die Kraft, das erkannte Recht gegen den Widerstand bestehender Lebensmächte durchzusetzen, sich nur in einem Prozesse vollziehen, der nie zu vollenden ist und immer nur eine Stufe der Entwicklung darstellt. Das Vernunftrecht ist allem positiven Recht immanent, aber

es gewinnt darin immer nur einen Ausdruck, der es grossentheils verdeckt. Erst, wenn der Rechtswille sich selbst in seinen positiven Bildungen erkennt, kann das Wesen des Rechts klar werden, wie es nun nach seinen Hauptmomenten dargestellt werden soll.

1. Der Rechtswille schreibt dem Willen des einzelnen Menschen nicht vor, was er wollen solle, sondern nur, dass er nichts wollen solle, was dem allgemeinen Principe der menschlichen Willensfreiheit widerspricht. Jede Willensbestimmung eines jeden einzelnen Menschen ist an sich, was immer auch ihr Inhalt sei, berechtigt; nur, wenn und soweit der Wille die Freiheit in andern Menschen verletzt, hebt er sich selbst auf und wird unrechtmässig; für Conflictsfälle festzusetzen, was Rechtens, d. h. dem allgemeinen Principe der menschlichen Willensfreiheit entsprechend ist, ist die alleinige Aufgabe des Rechts. Daraus fliesst der bekannte formale Charakter des Rechts, der empfindsame Gemüther über die Kälte des Rechts klagen lässt und immer bereit macht, dem Rechte zu Gunsten ihrer Gefühle Abbruch zu thun. Sie wissen nicht, dass das Recht die Burg der Freiheit ist, und die Willkür, der sie Raum geben, sie von anderer Seite her selbst bedroht ohne die Schutzwehr des Rechts. Es soll damit nicht gesagt sein, dass niemals Gnade für Recht ergehen dürfe, und noch weniger, dass der Einzelne durchaus verpflichtet sei, sein Recht gegen Beeinträchtigung geltend zu machen; aber daran ist entschieden festzuhalten, dass das Recht nur die Freiheit zum Gegenstande hat, und dass es selbst sogleich in Unrecht umschlägt, wenn es die Berechtigung des Willens nach einem anderen Massstabe, als dem in ihm selbst liegenden der Freiheit, bemisst.

Das Recht muss rein formal sein und bleiben, wenn Freiheit bestehen d. h. das absolute Selbstbestimmungsrecht

jedes einzelnen Menschen eine Wahrheit sein soll. Damit scheidet sich das Recht namentlich von der Moral, die durchaus der Selbstbestimmung des einzelnen Menschen angehört und allein aus seiner eigenen Bethätigung als Allwille, seiner Freiheit, hervorgehen kann. Es klingt sehr schön und scheint unwidersprechlich, wenn gesagt wird, dass nur das Sittliche sein darf, das Unsittliche aber kein Recht zu bestehen hat. Allein das ist erstlich grundfalsch: das Unsittliche hat ein ebenso gutes Recht, zu bestehen, als das Sittliche, und das letztere geht immer erst aus dem ersteren durch Aufhebung von Unfreiheit hervor und hat es zur nothwendigen Voraussetzung. Sodann aber, wer soll denn darüber bestimmen, was sittlich und was unsittlich ist, wenn nicht jeder einzelne Mensch für sich und für Andere, soweit sie mit ihm eines Sinnes sind, frei übereinstimmen? Es können wiederum nur Menschen sein, die sich ein solches Bestimmungsrecht anmassen und überdies die Befugniss, ihre Bestimmungen Anderen vorzuschreiben. Es ist aber klar, dass es solche Vorzugsmenschen nicht giebt und nicht geben kann, wohl aber Menschen, die auf diese Weise ihren Willen Anderen aufdrängen, sie beherrschen wollen und ein Attentat auf die Freiheit mit dem Namen des Rechts verdecken. Die Moralprediger, die vom Willen beständig verlangen, dass er, um berechtigt zu sein, einen bestimmten patriotischen, nationalen socialen, religiösen Inhalt haben müsse, mögen sie nun in Purpurmänteln, Talaren, Roben oder auch in anderer Bekleidung einhergehen, sind die schlimmsten Feinde des Rechts und — der Moral, die nur in der vom Rechte geschützten Freiheit gedeihen kann.

Das Recht ist eine souveräne Macht, wie es der Wille des Menschen ist, aus dem es hervorgeht, und, sowenig es in den Dienst irgend einer Meinung oder irgend eines Interesses gestellt werden darf, ebensowenig darf es wegen

irgend eines Zweckes gebeugt werden. Es giebt keine höheren Zwecke, als das Recht, und insbesondere ist das Staatswohl nicht, wie thörichte und verblendete Geister wähnen, ein Höheres, dem das Recht unter Umständen geopfert werden müsste. Der Gedanke, dass das Staatswohl jemals durch einen Rechtsbruch gefördert werden könnte, ist grundverkehrt, weil das Recht die lebendige Funktion des Willens ist, auf der das Dasein des Staates in jedem Augenblicke beruht, wie das Leben des menschlichen Organismus auf dem Athmen, und durch Störung dieser Funktion das Staatswohl nothwendig geschädigt werden muss. Man bilde sich nicht ein, dass der Staat ein objektives Gefüge ist, das auch dann nicht auseinander fällt, wenn auch der Rechtswille nicht mehr in ihm lebt, oder gar, dass ein Einzelner für sich allein den Staat darstellen und im Widerspruche mit dem allgemeinen Willen zusammenhalten kann; wenn der Rechtswille, der den Staat bildet und aufrecht erhält, im Volke nicht mehr oder doch nicht in genügendem Masse mehr vorhanden ist, so geht der Staat zu Grunde. Wer dies nicht weiss, mit dem ist nicht zu streiten, es kann ihm nur der Rath ertheilt werden, seiner Unwissenheit abzuhelpen.

2. Das Recht erstreckt sich nur auf Thaten, nicht auf Gedanken. Im Denken, worin hier auch Wahrnehmen, Vorstellen, Wollen und Fühlen, kurz die ganze bewusste Innerlichkeit inbegriffen wird, ist der Mensch absolute Daseinsweise, rein für sich und nach aussen schlechthin frei und unverantwortlich. Das Recht geht nur seine durch Handlungen sich vollziehenden Willensäusserungen an und die Verhältnisse, in die er dadurch zu anderen Menschen tritt; im Denken steht er nicht unter, sondern über dem Recht, ein Souverain, der niemanden verantwortlich ist, als sich selbst. Diese Souverainität ist eben die Quelle des Rechts, die den Handlungen, die in der Wirklichkeit auf

einander stossen, ein Mass, ein Gesetz, vorschreibt, das sie in jedem Menschen anerkennt und gewährleistet.

Deshalb wird Recht zum Unrecht, wenn die Wächter des Rechts nicht bei den Handlungen, für die Jeder rechtlich verantwortlich ist, stehen bleiben, sondern mit servilen Inquisitionsaugen in das Innere des Menschen zu dringen suchen und darin nachspüren, was Einer vielleicht gedacht hat oder hätte denken sollen oder können, um ihn schliesslich für eine auf solche Weise konstruirte eventuelle Bosheit abzustrafen. Es ist hier selbstverständlich nicht die Rede von der auch rechtlich nothwendigen psychologischen Frage, ob eine bestimmte Handlung aus Vorsatz oder Fahrlässigkeit hervorgegangen, oder unwillkürlich erfolgt ist, sondern von vermeintlichen Willensdelikten, denen keine Handlung entspricht. Der Dichter, der Philosoph mag unbeschränkt im Innern des Menschen forschen, es geschieht Niemanden damit Unrecht, der Richter, wenn er gerade Dichter oder Philosoph ist, mag es auch thun, aber sein Urtheil darf er nicht darauf gründen. Allein wir sind von der Grundidee des Rechtes, der Freiheit und Würde des Menschen, überhaupt soweit abgekommen, dass ein Angeklagter meistens nur als ein criminalistisches Exemplar und Inquisitionsobjekt angesehen und behandelt wird.

3. Die Gerechtigkeit oder der Rechtswille, der in jedem einzelnen Menschen mehr oder weniger lebendig ist, will, dass jeder Mensch in der Wirklichkeit frei sei, sich selbst bestimme. Die reale Folge, die Erscheinung dieser Innerlichkeit ist, dass, wo Menschen leben, sie diesem allgemeinen Willen Ausdruck geben in Organisationen ihrer Gesamtkraft, die in der Wirklichkeit die verschiedenen Individualwillen ebenso im Sinne der Freiheit Aller massgebend bestimmen soll, wie der Rechtswille im Innern des einzelnen Menschen seinen Individualwillen regelt. Daraus

fließt das positive, geschichtliche, Recht, d. h. das in einer bestimmten organisirten Rechtsgemeinschaft, einem Staate, geltende, objektiv erkennbare, vom Gesamtwillen getragene und von der Gesamtkraft vollstreckte, verwirklichte, Recht.

Das positive Recht hat ebenso, wie der Rechtswille des Einzelnen, konkrete Individualverhältnisse zur Voraussetzung, Verschiedenheiten der Rasse, des Wohnsitzes, der Kulturstufe und des geschichtlichen Verlaufes; es wird beständig historischen Herrschaftsverhältnissen abgewonnen und gestaltet dieselben progressiv in fortwährender Bewegung zu Rechtszuständen.

Das positive Recht ist das stete Produkt des Vernunftrechts. Vernunftrecht und positives Recht sind die nothwendigen beiden Seiten alles Rechts; es giebt kein Vernunftrecht, das nicht in positivem Recht seinen Ausdruck, und kein positives Recht, das nicht im Vernunftrecht seine Quelle hätte. Der in allen einzelnen Menschen mehr oder weniger lebendige Rechtswille, Wille zur formalen Freiheit eines jeden Menschen, ist es, der das positive Recht in einer fortwährenden Bewegung erzeugt und auch verändert, oder, soweit er es nicht mehr will und sich aus ihm zurückzieht, absterben lässt.

Wenn man den lebendigen Rechtswillen der einzelnen Menschen und seine positiven Rechtsschöpfungen getrennt von einander betrachtet, so entstehen unvermeidlich Missbegriffe, die sich auf das Wesen der Gesetzgebung und der Rechtswissenschaft sowie das Verhältniss des Staates zu den einzelnen Staatsbürgern überhaupt erstrecken.

Der Grundirrthum, auf dem alle diese Missbegriffe beruhen, ist die Loslösung des Staates von dem Willen der Menschen, die ihn bilden, als ob er ein eigenes lebendiges Selbst wäre, ein Höheres, das als ein Gebietendes über den einzelnen Staatsbürgern steht. Der Schein, aus dem dieser

Irrthum hervorgeht, fliesst aus der Erkenntniss, dass der allgemeine Wille den individuellen Willen massgebend bestimmt, und aus dem Nichterkennen, dass der allgemeine Wille jedem einzelnen Menschen als seine eigene Kraft angehört und nur in ihm sein lebendiges Dasein hat. Es giebt keinen Willen ausser dem der einzelnen Menschen, und der Staatswille ist wiederum der Wille der einzelnen Menschen, insofern sie zur Verwirklichung des in ihnen lebendigen Allgemeinwillens eine einheitliche Organisation ihrer Gesamtkraft selbst wollen. Der Wille der Staatsbürger schafft den Staat in jedem Augenblicke neu, und nur solange er ihn schafft, ist er da und so da, wie er ihn schafft; wenn nicht immer von neuem Einzelne aufstünden und für die Verwirklichung des Rechts im Staate dächten und stritten, so würde das Recht bald hinlänglich versumpfen, um auch den bornirtesten konservativen Idealen genug zu thun, und eine stärkere Versündigung gegen das Recht kann es nicht geben, als die Einschnürung der Geister, die Hemmung der freien Meinungsäusserung, d. i. die Verstopfung der Quelle, aus der alles Recht fliesst, belebt und fortgebildet wird.

Wenn man den Staat anschaut als eine höhere Macht, der die Einzelnen unterworfen sind, und die ihnen das Gesetz vorschreibt, so kann man das Wesen des Staates nicht in der Freiheit, man muss es in der Herrschaft erkennen. Die Freiheit der einzelnen Menschen wird dann nur als individuelle, und der Staatswille als nothwendige Einschränkung dieser Freiheit angesehen. Da nun aber der Staatswille, wenn man ihn abgesondert von dem lebendigen Willen einzelner Menschen als Subjekt betrachtet, nur ein Phantom ist, ein Begriff ohne Gegenstand, so fällt man folgerichtig in den weiteren Irrthum, diejenigen Personen, die gemäss der Organisation der Gesamtkraft die Staatsgewalt ausüben, als Repräsentanten derselben, alle Übrigen

aber als Unterthanen zu betrachten. Wo diese Auffassung herrscht — und die herrscht heute noch überall — ist die Freiheit des einzelnen Menschen nur noch sehr unwillkommen zur Anerkennung gelangt. In diesem Punkte, obwohl in vielen anderen, ist kein Unterschied zwischen der Monarchie und der Demokratie. In der Monarchie ist nur die irrationale Erhebung einer einzelnen Person zum Träger der jedem einzelnen Menschen eigenen Souveränität des allgemeinen Willens sonnenklar; in der Demokratie ist die Verschiebung der Souveränität mehr verdeckt, aber sie ist ebenfalls da, denn, wenn das Volk, dem der Einzelne [nur als Bruchtheil angehört, in seiner Totalität als Träger des allgemeinen Willens gedacht, und nicht jeder einzelne Mensch als souveräner Quellpunkt des Rechts anerkannt wird, dann hat der Einzelne wiederum einen Herrn, und das tritt in der Socialdemokratie noch deutlicher hervor, als in der bürgerlichen Demokratie. Aber alles Herrenthum fließt nur aus unvollkommener Erkenntniss des Rechts und dieser entsprechender, realer Gestaltung des Lebens. Der Mensch hat keinen Herrn, er trägt selber die Krone des Lebens. Niemand, der diese Krone ihm rauben will, wird Glück damit haben, er nenne sich Nietzsche oder sonstwie, er stütze sich auf den Willen zur Macht oder auf Gott.

Die Menschen aber werden des Unterthanenbewusstseins nicht ledig werden, bis sie die einzige Majestät, die es giebt, die Majestät des allgemeinen Willens, in sich selbst erkennen. Der Wille ist eine unwiderstehliche Macht, aber er muss lebendig da sein, um zu wirken, und, solange die Menschen vor allerlei Götzenbildern der Macht knien, werden sie auch den Druck der Herrschenden spüren vom Minister bis zum Schutzmann.

Wenn die fortwährend thätige Ursache alles Rechts und aller Rechtserkenntniss, der schöpferische Freiheitswille der

einzelnen Menschen, in das Dunkel des Unbewusstseins gehüllt ist, so tritt eine durchgängige Verschiebung der Causalitätsverhältnisse ein. Es erscheinen dann die Personen, die im Staate als Organe der Gesetzgebung thätig sind, als die ersten Urheber des Rechts, als die klugen Erfinder desselben, die zum Wohle der Menschen ausfindig machen, was für eine Norm des Lebens ihnen noth thut, die aber ihre eigene nicht ist. Solche Gesetze sind dann ebensoviele Fesseln des Lebens, und, je weiter man von der Freiheit abgekommen ist, umsomehr häufen sich diese Gesetze — *corruptissima republica plurimae leges*, sagt Tacitus — und machen jeden Schritt zu einer Gefahr, auf eine dieser Fussangeln zu treten.

Mit einer solchen Gesetzgebung verbindet sich dann immer auch eine entsprechende Rechtswissenschaft, die von dem innern Leben des Rechts nichts mehr weiss, ein unendliches Material an geschriebenem Recht, Commentaren dazu und Präjudizen anhäuft und in Auslegungen, die an Worten reich und an Sinn arm sind, schwelgt. Man empfängt da vielfach den Eindruck, als ob die Rechtswissenschaft erst da anfinge, wo die Vernunft aufhört.

E. Der religiöse Geist.

Nicht Religion zu predigen, sondern Religion zu erkennen, ist das hier gesteckte Ziel. Was ist Religion? Nicht diese oder jene Religion, danach ist hier nicht die Frage, alle historischen Gestaltungen des religiösen Bewusstseins sollen ausser Betracht bleiben. Hier handelt es sich um mehr, um das Princip aller Religion, wie es im Wesen des Menschen begründet ist und nicht aus verschiedenen Religionen sondern als ihre gemeinschaftliche Ursache begriffen wird.

Wir werden also den Quellpunkt im Bewusstsein der Menschen aufzusuchen haben, wo Religion entspringt, oder

auch nicht entspringt, denn Viele sagen uns ja in glaubhafter Weise, dass das bei ihnen der Fall ist, und erblicken darin die Befreiung von einer Einbildung, der Andere unterliegen, die Erlösung von einer imaginären Gottesknechtschaft. Es ist sogar das Modernste, so zu denken, und es wird damit ein Fortschritt gepriesen, der sich so etwa um die Mitte dieses Jahrhunderts vollzogen haben soll. Bei dieser Denkweise ist jedoch von vornherein eine sehr nothwendige Kritik unterlassen, ob sie nämlich nicht mit einer unbestreitbaren Aussage des Bewusstseins in Widerspruch steht und nicht sowohl auf einem Wissen, als Befangenheit in einem Nichtwissen beruht. Diese Kritik, die ich bereits an anderer Stelle geübt habe*), wird in der nachfolgenden Erörterung von selbst enthalten sein.

Bei der Nachforschung nach der Ursprungsstelle der Religion im menschlichen Bewusstsein wird das letztere und seine stufenweise Aufhebung des Unbewusstseins, wie es in den voraufgegangenen Abschnitten dargelegt ist, hier vorausgesetzt und als bereits nachgewiesene Grundlage behandelt werden. Es wird dadurch möglich sein, das Wesentliche kurz zu sagen, damit aber den Hauptgedanken um so präziser heraus zu stellen und gegen Anfechtung mit unbestimmten Redewendungen zu sichern. Wer gegen diesen Gedanken ankämpfen will, wird, da hier von nichts Metaphysischen sondern nur von unmittelbaren Thatsachen des Bewusstseins die Rede ist, darthun müssen, dass das Bewusstsein nicht so ist, dass es vielmehr die Religion verneint und ihre Erscheinung als bloße Einbildung erkennen lässt.

Der innere Trieb, der religiöses Bewusstsein erzeugt, kann, ohne sich selbst zu erkennen, im Menschen lebhaft

*) Nietzsche und seine Weltanschauung. Eine kritische Studie. 1897 Leipzig, Alfred Janssen.

thätig sein, und in der That hat er, ohne sich zu erkennen, die verschiedenen und bekannten Religionen in's Leben gerufen. Hier aber, wo es auf Wissen von der Religion abgesehen ist, kann dieses nur in der Selbsterkenntniss der Quelle bestehen, aus der alle Religion fliesst.

Wenn ich nichts von mir wüsste, als was die allezeit gegenwärtige Erfahrung mir bietet, nämlich dass ich ein Einzelwesen bin neben andern Einzelwesen, ein Ding unter Dingen, von ihnen leidend und zu ihnen strebend, und damit einer beständigen von aussen bestimmten Veränderung unterworfen, so würde es Religion für mich ebensowenig geben als für das Thier, das auf dieser Stufe des Bewusstseins stehen bleibt. Es wäre kein Gegenstand religiöser Verehrung für mich vorhanden, d. h. nichts über das Einzeldasein Erhabenes, denn es kommt keinem Menschen in den Sinn, einem Einzelwesen religiöse Verehrung zu zollen, wenn er nicht aus Servilismus vorher den Verstand verloren hat; auch der Materialismus betet seine Urwesen, die Alles machen, die Atome, nicht an, sondern erklärt sich, wenn er konsequent ist, für religionslos.

Es ist ferner klar, dass es eine äussere Offenbarung eines über das Einzeldasein Erhabenen nicht geben kann, denn von aussen kann sich nur offenbaren, was selbst Einzelwesen ist und sich von anderen Einzelwesen körperlich unterscheidet, woraus sich zugleich ergibt, dass alle auf äussere Offenbarung gegründete Religion sich insofern widerspricht, als sie damit ihren Gott zu einem Einzelwesen macht.

Es kann also ein die nicht-religiöse Sphäre des Bewusstseins, die Erfahrung, übersteigender Geist im Menschen seinen Ursprung nur in einer rein aus ihm selbst kommenden, von nichts Äusserem abhängigen, Bewegung haben. Diese Bewegung ist uns auch ebenso bekannt und gewiss, als die Erfahrung, sie ist der Wille, die allezeit gegenwärtige

Kraft rein aus sich die empirische Bestimmtheit aufzuheben und sich nachschöpferisch als den absoluten Grund des Einzeldaseins zu erkennen und zu bethätigen.

Es ist mein eigenes selbstgewisses Leben, auf dem das Wissen beruht, dass Ich Wille bin, an erster Stelle Individualwille, Bejahung eines Einzelwesens in aktueller Beziehung zu andern Einzelwesen, an zweiter schöpferischer Allwille, der sich selbst zu Einzelwesen differrencirt und ihr absoluter lebendiger Inbegriff ist.

Das über den Einzelnen Erhabene, ihre absolute und immanente Ursache, ist nun für mich da: Ich bin es selbst. Es bedarf jetzt nur noch eines Schrittes, um zu erkennen, dass dieses Wissen mit dem Gottesbewusstsein untrennbar verbunden ist.

Das menschliche Wissen ist das absolute Leben, aber es ist dieses Leben nicht in urschöpferischer, sondern in nachschöpferischer Thätigkeit.

Der Mensch ist das wissende Absolute nur durch Verneinung seiner unbewussten Endlichkeit, sein ideales Schöpferleben hat das reale Gottes, sein Wissen das Sein, er selbst — Gott zur nothwendigen identischen Voraussetzung, das Sein ist das urschöpferische reale Wissen und das Wissen ist das nachschöpferische ideale Sein, und beides ist Eins.

Soviel der Mensch von sich selbst weiss, soviel weiss er von Gott. Wenn er sich selbst im Wissen als das Absolute erkennt, so muss er nothwendig Gott bejahen, d. h. sich selbst als urschöpferisches Princip, als reales Wissen; wenn er aber sich selbst nur als Einzelwesen erkennt oder vielmehr nur als solches erkennen will, so muss er konsequenter Weise Gott verneinen, worin Nietzsche und der Materialismus übereinstimmen, so sehr sie übrigens auseinander gehen. Der moderne Geist tritt ihnen darin vielfach bei, geblendet von einer irrationalen Kausalitätstheorie, die Sein aus Nichts

hervorgehen und sich aufsteigend aus Nichts entwickeln lässt. Der moderne Geist glaubt damit den Menschen frei und zur Krone der Schöpfung gemacht zu haben, und er sieht nicht, dass er ihn hinabstösst in die Abhängigkeit alles Endlichen, beraubt der Kraft des absoluten Selbstseins, aus der allein Freiheit hervorgehen kann, er sieht nicht, dass sein vermeintlicher Fortschritt nur ein Rückgang ist, eine Folge des Verfalls, in den die Selbsterkenntniss des Wissens mehr und mehr gerathen ist, durch den sie hindurchgehen muss, um zu einer höheren Stufe aufzusteigen. Die unendliche Entwicklung von unvollkommenerem zu vollkommenerem Sein, die der werthvollste Glaubensartikel des modernen Geistes ist, ist kein Wahn, aber sie kann nicht begriffen werden als eine Verursachung von Sein durch Nichtsein, sondern nur als ein Leben des Seins, das an sich ist, was es in den Formen von Raum und Zeit fortschreitend entfaltet, unversehrt durch die Negativität dieser Formen, ewiger schöpferischer Allwille, als welcher er im Geiste des Menschen wieder offenbar wird und in der Wirklichkeit seine fortschreitende Bewegung vollzieht.

Wenn die Selbsterkenntniss des religiösen Geistes, deren Hauptmomente in knappster Form darzulegen, hier mit unvollkommenen Ausdruck versucht ist, Vorbedingung zur Entstehung von religiösem Bewusstsein überhaupt wäre, so würde man noch heute von Religion nichts wissen. Aber, wenn der Allwille im Menschen sich auch selbst nicht kennt, wirkt er doch seinem Wesen gemäss religiöses Bewusstsein. Was er nicht zu denken vermag, dichtet er, und, was er nicht weiss, glaubt er. Schlecht versteht das Wesen des Menschen, wer die religiösen Dichtungen für Hirngespinnste und den Glauben daran für subjektive Illusion hält. Es ist der Mensch als Allwille, der sie hervorbringt und an Gott glaubt, weil er in Gott seiner selbst gewiss ist. Gerade das

einfache fromme Gemüth hält am festesten an seinem religiösen Glauben, weil es unmittelbar vom Allwillen erfüllt und von wissenschaftlichen Irrgängen unberührt ist.

Es muss aber andererseits auch gesagt werden, dass erst die wissenschaftliche Selbsterkenntniss des religiösen Geistes ihn völlig frei machen kann, nicht nur von aller Skepsis, sondern auch von allen Verirrungen religiöser Dogmatik. Alle diese Verirrungen beruhen auf dem Gedanken, dass der Wille Gottes nicht der Wille des Menschen sei, und der Mensch sich dem ihm geoffenbarten Willen Gottes zu unterwerfen habe. So muss man denken, wenn man nur Gott als Absolutes und den Menschen bloss als Endliches betrachtet. Die wissenschaftliche Selbsterkenntniss löst diese Dissonanz auf. Vor ihr bestimmt sich Gott selbst zur Endlichkeit und verneint der Mensch seine Endlichkeit im absoluten Willen; in ihr offenbart sich die reine Wesenseinheit von Gott und Mensch und der Satz: dass der Wille Gottes die Freiheit des Menschen ist.

Schluss.

Es mag dem Verfasser vergönnt sein, das, was er bis hierher, der Bewegung des menschlichen Geistes in seinen verschiedenen Richtungen folgend, mit redlichem Bemühen im Besonderen nachzuweisen gesucht hat, nun noch einmal im Ganzen, nicht als Problem sondern als Resultat, auszusprechen, es zu verkünden als sein eigenes Leben, gegen dessen tatsächlichen Bestand kein Zweifel erhoben werden kann.

Dieses Leben spricht sich aus mit der an Jeden gerichteten Frage, ob er darin, abgesehen von individuellen Modifikationen, auch sein Leben erkennt. Einen anderen Beweis giebt es nicht. „Die Augen des Geistes sind selbst die Beweise“. (Spinoza.) Goethe sagt in seinem Aufsatze „Die Natur“, den er selbst später einen Comperativ, der seine Richtung gegen einen noch nicht erreichten Superlativ zu äussern gedrängt ist, genannt hat, Folgendes von der „Natur“.

„Jedes ihrer Werke hat ein eigenes Wesen, jede ihrer Erscheinungen den isolirtesten Begriff, und doch macht alles Eins aus.“

Das ist wahr. Aber es ist damit noch nichts gesagt über das lebendige Ineinandersein des All-Einen und der Vielen, deren jedes wiederum ein Einziges ist, und Goethe war sich dessen auch vollkommen bewusst, denn ihm war das ewige Wirken Gottes in der Natur und der Natur in Gott eine unmittelbare, selbstgewisse Überzeugung, wenn es

ihm auch versagt war, dieser Überzeugung anders, als in dichterischer Sprache, den höchsten ihm möglichen Ausdruck zu geben.

Man versteht weder das Absolute noch das Einzelne, weder Gott noch die Natur, wenn man Beides von einander trennt. Gott ist nur denkbar als die schöpferische Einheit, die in der Natur ihr eigenes Leben vollzieht, ohne die Natur oder ausserhalb ihrer ein blosses Phantom; und die Natur, ihrer inneren göttlichen Einheit beraubt, zerfällt in Stücke, die man wohl mit Worten zusammenleimen, aber durch keinen wahrhaften Gedanken verbinden kann.

Man gelangt weder zur Natur, wenn man einseitig von Gott, noch zu Gott, wenn man einseitig von der Natur ausgeht. Beide sind schlechthin zumal und ein und dasselbe Leben. Gott kann nicht naturlos, die Natur nicht gottlos begriffen werden.

Das Alleben kann nur im Einzelleben sich bewähren, das Einzelleben nur sein vermöge des Allebens.

Gottes Schöpferthätigkeit ist, dass er sich selbst zur Vielheit in Einzelwesen bestimmt und in jedem derselben lebt als ein ewiges Ansich, das sich durch Verkörperung vereinzelt, individualisirt.

Gott bleibt beständig in seinem All-leben unversehrt, obwohl er es in jedem Einzelwesen verneint zu einem schlechthin eigenen Individualleben, das sich von jedem anderen Individualleben absolut unterscheidet und auch von Gott, insofern Gott All-leben ist.

Die Selbstbestimmung Gottes zum Dasein in allen Einzelwesen, die potentiell in seiner Allkraft enthalten sind, ist sein ewiges Leben und jedes Einzelwesen ist ewig, wie Gott.

Das Leben der Einzelwesen in aktueller Beziehung auf einander ist die Natur; in der Natur verwirklicht sich Gott als Individualleben und All-leben zugleich.

Gott wirkt nicht auf die Einzelwesen sondern durch sie; jedes Einzelwesen erfüllt seine göttliche Bestimmung, indem es aus eigenem Trieb und Vermögen sich selbst darlebt.

Das All-leben ist nicht ohne das Einzelleben, das Einzel-leben nicht ohne das All-leben. Die Einzelwesen sind da durch ihre absolute Ausschliesslichkeit gegenüber anderen Einzelwesen, aber sie leben und wirken nur durch das Vermögen, diese Negativität in gewissem Masse zu verneinen und dadurch mit andern Einzelwesen in realen Gleichheitsverhältnissen zu stehen und an der kosmischen Einheit des Seins mitzuwirken. Dies Vermögen ist ihre Mitgift aus der Allkraft, in der sie wurzeln, und ohne diese Mitgift müsste das Leben in der Negativität der Vereinzelnung erstarren. Die Einzelwesen in ihrer mechanischen Ausschliesslichkeit gegeneinander sind die eine Seite des wirklichen Lebens, aber es ist eine Wahnvorstellung, dass sie leben und wirken können ohne die andere, die Verneinung dieser Verneinung.

Verneinung der Verneinung, Darstellung des All-lebens durch das Einzelleben, ist das Gesetz der Kausalität in der Wirklichkeit.

Die Form dieser Kausalität ist die Zeit. Die Einzelwesen entstehen nicht in der Zeit, sie sind die ewigen Elemente der Zeit, aber, indem sie kraft ihres eigenen Wesens sich beständig durch Aufgehen im Allwesen auch selbst verneinen, leben und wirken sie von Moment zu Moment und unterliegen einem steten Wechsel ihrer Zustände.

In jedem Zeitmomente ist das Sein dasselbe und auch neu; jeder Zeitmoment trägt die ganze Zukunft in seinem Schosse, zu immer vollkommenerer Offenbarung des ewigen Seins im Einzelnen und im Ganzen fortschreitend. Gott ist an sich selbst unendliche Entwicklung, und die Kraft, durch die diese Entwicklung vollzogen wird, ist das den Einzel-

wesen innewohnende unendliche Vermögen der Verneinung der Verneinung.

Das absolute schöpferische Selbstsein Gottes ist Wissen, aber indem er zu selbständigen Einzelwesen sich bestimmt, geht für diese das Wissen in der Negativität der Vereinzelnung unter, und erst in den Thieren und Menschen schlägt das Bewusstsein die Augen wieder auf durch das Vermögen der Verneinung der Verneinung, durch Erwachen zu einem nachschöpferischen All-leben.

Das Wissen der Einzelwesen besteht nur als Aufhebung von Nichtwissen und in dem Masse, als diese Aufhebung vollzogen wird. Sie ist nachschöpferische Identificirung mit dem absoluten Selbstsein Gottes und verbürgt in ihrer Entwicklung, der kein Ziel gesetzt ist, eine unendlich fortschreitende Verwirklichung des göttlichen Willens.

Für den Menschen aber ist nichts wichtiger als zu wissen, was in ihm der Wille ist und was er vermag, dass es seine eigene freie Kraft ist, die Negativität des Endlichen zu verneinen und nachschöpferisch zu leben im Centrum des Seins, das Ebenbild Gottes.

Die Schriften Robert Schellwiens.

Alle Schriften des Verfassers stehen in Zusammenhang und alle fliessen aus einem und demselben Grundgedanken. Dieser Grundgedanke ist häufig, namentlich von Engländern, metaphysisch genannt worden, aber dieser Ausdruck leitet hier nur irre, insofern man unter Metaphysik die Annahme eines Uebersinnlichen versteht, das neben, ausser oder über dem Sinnlichen gedacht wird. Für den Verfasser giebt es nur ein Leben, das in einer ewigen Bewegung schlechthin übersinnlich und sinnlich zugleich ist: Kein Uebersinnliches, das nicht auch sinnlich, kein Sinnliches, das nicht auch übersinnlich wäre. Und dieses eine Leben ist das Leben des Menschen; und nur soweit er selbst ist, was er weiss, der nachschöpferische Allwille, der sich selbst zum Mikrokosmos gestaltet, kann der Mensch erkennen und erkennt er auch mit der Gewissheit, die dem schöpferischen Allwillen, als der absoluten Ursache, die sich rein aus sich selbst regt und bewegt, von Ewigkeit selbsteigen ist.

Dieser Grundgedanke erhält seine wesentliche Ergänzung durch die Feststellung, dass alles menschliche Wissen Aufhebung von Nichtwissen ist, Bewegung des Allwillens, die aus dem unbewussten Individualwillen entspringt und das Einzelne aus sich, als dem Urquell, ohne den es nicht sein kann, hervorbringt; zuerst, gebunden an die sinnlichen Data, in der Erfahrung, sodann durch freie Nachschöpfung der Erfahrung im Denken.

Hierauf beruht die Methode, die Bewegungslehre, des Verfassers und seine überall auf der Erfahrung fussende und die Erfahrung durch das Denken erklärende Herleitung und Darstellung sowohl der unbewussten natürlichen Kausalität als des menschlichen Geistes, des letzteren nach seinen verschiedenen Seiten als logischer, ästhetischer, ethischer, rechtlicher und religiöser Geist.

Der Kern der Lehre des Verfassers ist das dem Menschen eigene Vermögen des Allwillens, der Kraft, sich rein aus sich durch Verneinung seines Einzelseins, soweit diese Verneinung reicht, mit der urschöpferischen Lebensgrundmacht zu identificiren, als sie selbst da zu sein und demgemäss zu erkennen und zu handeln. Er will den Menschen überzeugen, dass er in seinem Willen die souveräne Lebensgrundmacht ist, dass es Höheres für ihn nicht giebt, dass er nichts über dem Kopfe hat; er will ihn dazu stärken, mit sich selbst und mit Gott in Frieden zu leben und nach aussen dazustehen als der Freie, der keinen Herrn hat, und immer bereit ist, an dem göttlichen Werke der Freiheit, d. h. der unendlich fortschreitenden Aufhebung von Unfreiheit mitzuwirken.

Dieser Wille ist so noch nicht verkündet worden. Er scheidet sich bestimmt sowohl von dem blinden, pessimistischen Willen Schopenhauers, als von dem herrschsüchtigen Individualwillen Nietzsches. Er nimmt aber auch für sich in Anspruch, die Grundlage einer Erkenntnistheorie zu sein, die es bisher nicht gegeben hat. Der Verfasser ist allerdings darin mit Kant eines Sinnes, dass auch Kant die Erkenntniss gänzlich auf das Wesen des Menschen zurückführen wollte, aber, indem er den Menschen nur als Einzelwesen betrachtete, zerstörte er damit die Erkenntniss selbst.

Das Verhältniss des Verfassers zu Kant und den übrigen neueren Denkern, namentlich Cartesius, Spinoza, Leibniz, F. H. Jacobi, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach. Schopenhauer, ist in der Schrift „Der Geist der neueren Philosophie“ niedergelegt, zugleich mit einer Darstellung der Unterschiede und der inneren Zusammenhänge dieser Denker. Daran schliesst sich an „Nietzsche und seine Weltanschauung. Eine kritische Studie“. Es wird darin gezeigt, dass Nietzsche dem Wesen des Menschen nicht gerecht wird, und dass er Moral und Recht bloß deshalb ablehnt, weil er die Quellen derselben im Innern des Menschen nicht entdeckt hat.

„Der Wille, die Lebensgrundmacht“ enthält die Darstellung des Willens als der Quelle des Bewusstseins; zuerst die Phänomenologie des Willens, die mit der Genesis des Bewusstseins auf seinen verschiedenen Stufen in Eins zusammenfällt; sodann eine

Charakteristik des dialektischen Scheines und Abgrenzung von anderen Denkweisen; endlich eine Darstellung des Bewusstseins nach seinen Hauptmomenten: Natur, Erkenntnis, Ethik, Aesthetik, Glückseligkeit, Religion, und Herleitung dieser Momente aus ihrem gemeinsamen Principe, der Freiheit.

„Das Gesetz der Causalität in der Natur“ zeigt im engen Anschluss an die Resultate der exacten Naturwissenschaft, dass das mechanische Verhältniss der Dinge zu einander nur die eine Seite der natürlichen Causalität ist, und dass diese nicht begriffen werden kann, ohne ihre andere, die relative Aufhebung der mechanischen Ausschliesslichkeit und das Zusammenwirken in einem Gleichheitsverhältniss; es wird nachgewiesen, dass die Mathematik nichts anderes ist, als der Kanon der Bewegung, in der Verschiedenes in Gleichsein übergeht. Es folgt dann eine Darstellung des Bewusstseins in seinen Grundzügen zur Darlegung der Einheit von Natur und Geist; und endlich eine kritische Betrachtung des Darwinismus, in der er an dem nachgewiesenen Gesetze der natürlichen Causalität gemessen wird. Den Schluss dieser Betrachtung bildet der citatenmässige Nachweis, dass die immer wiederkehrende Behauptung, Kant und Goethe seien Vorläufer des Darwinismus, eine Unwahrheit ist, dass sie vielmehr den gar nicht neuen und wohlbekannten Causalitätsgedanken, den der Darwinismus später ausgebildet hat, ausdrücklich abgelehnt haben.

In „Die Arbeit und ihr Recht“ folgt der Ableitung des Rechtsgrundgesetzes aus dem Principe der Freiheit der rechtsgeschichtliche Nachweis, dass dasselbe der innewohnende Geist und Wille des positiven Rechtes ist und dasselbe in unendlich fortschreitender Entwicklung von Stufe zu Stufe führt. Es wird dann die Stelle gezeigt, an der nothwendig die sociale Frage in ihrer gegenwärtigen Gestalt auftreten musste, die Rückständigkeit in der Entwicklung, durch die sie verschuldet wird, und die Reform des Privatrechts, die nothwendig ist, um ihr gerecht zu werden, was weder die liberale Oekonomie noch die socialdemokratische Theorie vermag.

Schriften Robert Schellwien's

im Verlage von **Alfred Janssen** in **Leipzig**.



Das Gesetz der Causalität in der Natur.

1876. IV. 271 S. 8°. Neue billige Ausgabe. 1898. Preis 3 Mark.

Der Wille, die Lebensgrundmacht.

1879. VIII. 339 S. 8°. Neue billige Ausgabe. 1898. Preis 3 Mark.

Die Arbeit und ihr Recht.

Rechtlich volkswirtschaftliche Studien zur socialen Frage.

1882. IV. 274 S. 8°. Neue billige Ausgabe. 1898. Preis 3 Mark.

Der Geist der neueren Philosophie.

2 Teile. 1895. Preis 4 Mark 50 Pf.

Der Darwinismus und seine Stellung in der Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntnis.

1896. Preis 1 Mark 50 Pf.

Nietzsche und seine Weltanschauung.

1897. Preis 1 Mark.

Philosophie und Leben.

1898. Preis 2 Mark 40 Pf.

Verlag von **Alfred Janssen** in **Leipzig**.

Das Gesetz unseres geistigen Fortschrittes.

Von Sigmund Bodnár.

Aus dem Ungarischen übersetzt von Julius Lechner von der Lech.

Preis 80 Pf.

Die menschliche Willensfreiheit und das Böse.

Von M. J. Monrad.

Aus dem Norwegischen übersetzt von O. von Harling.

Preis 1 Mark 20 Pf.

**Die Mysterien des Christentums
vom Gesichtspunkte der Vernunft betrachtet.**

Eine Studie von M. J. Monrad.

Aus dem Norwegischen übersetzt von O. von Harling.

Preis 2 Mark.

**Gedanken und Fragen
vor dem Angesichte des Menschensohnes
von Pontus Wikner.**

Aus dem Schwedischen übersetzt von H. W.

Preis geb. 4 Mark.

Das natürliche Christentum. Aphorismen.

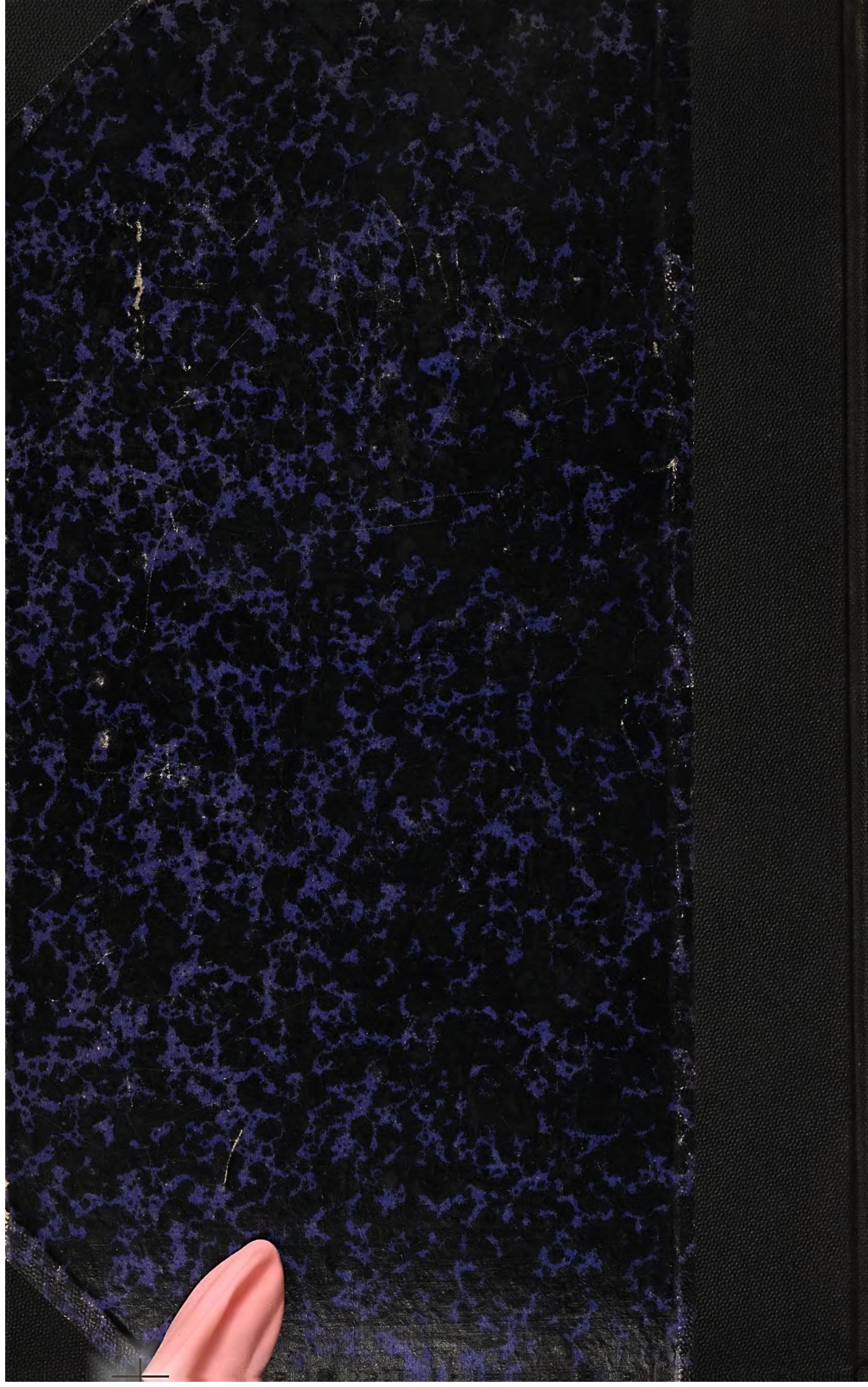
Von Stefan Rónay.

Preis geb. 1 Mark 50 Pf.

**Die Gottheit Christi
im Geiste des modernen Menschen.**

Von Eugen Heinrich Schmitt.

Preis 1 Mark 50 Pf., geb. 2 Mark.



Schellwien, Robert

Philosophie und Leben

Leipzig 1898

Ph.u. 443 ib

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11879583-3